LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

TEMA:
JUSTIFICACION Y JUSTICIA

vida y pensamiento

Vol. 6, No. 1, 1986
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

VIDA Y PENSAMIENTO es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Junta editorial: Comisión de publicaciones del SBL
Directora: Irene W. de Foulkes

Ilustración pág. 1: Francis Grose

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

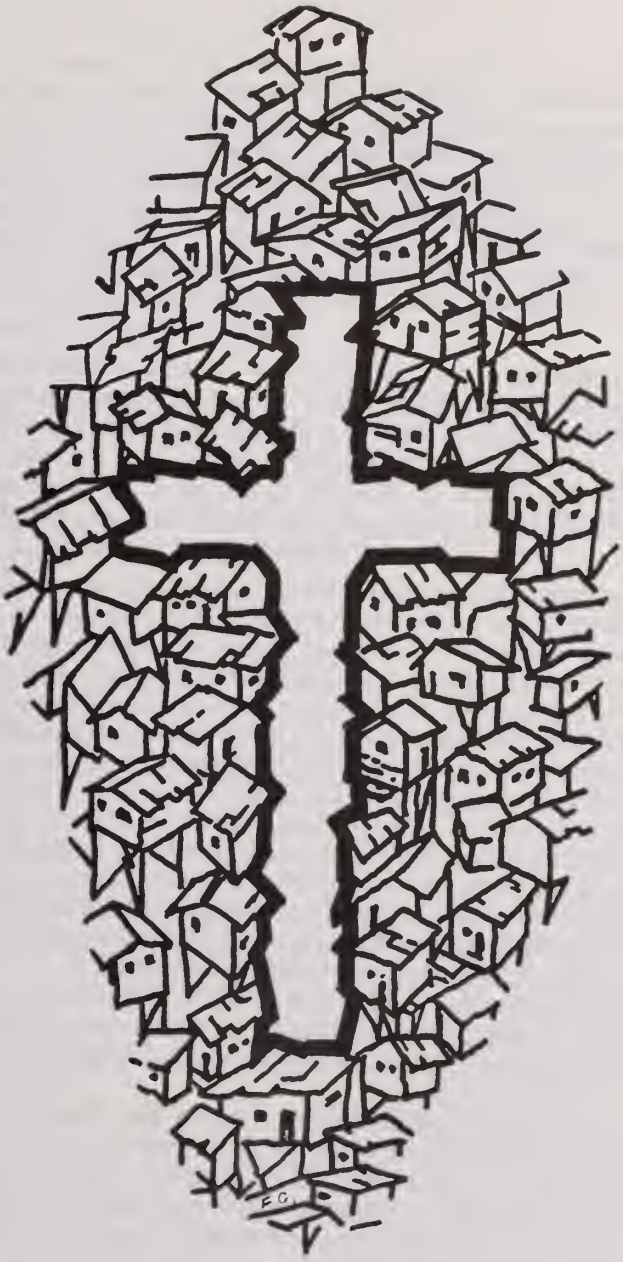
Apartado 901
1000— San José, Costa Rica

205

Vida y Pensamiento (enero-junio, 1986, Vol. 6, No. 1. San José: Seminario Bíblico Latinoamericano).

80 p.

1.t
1. Teología - revista



JUSTIFICACIÓN Y JUSTICIA

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento61semi

Presentación

Con este primer número de 1986 presentamos a nuestros lectores un primer esfuerzo por nuclear los artículos de Vida y Pensamiento alrededor de un mismo tema. Con base en experiencias propias con publicaciones periódicas, nos pareció que una temática común convierte un simple número de revista en un recurso bibliográfico de utilidad más permanente. Procuramos de esta manera responder también a las dificultades de entregar una publicación periódica por medio de suscripciones a un público estudioso disperso por todo el continente. La venta de números sueltos con temática unificadora, parece corresponder bien a las condiciones de nuestro ambiente. Por supuesto, la entrega por suscripción continúa también. Tienen ustedes ahora, estimados lectores, la palabra. Apreciamos su opinión sobre esta nueva orientación de Vida y Pensamiento.

¿Por qué "Justificación y justicia" como materia del primer número temático? Tal como otros seminarios evangélicos de América Latina, el Seminario Bíblico se esfuerza precisamente por integrar su herencia protestante, que desde la Reforma insiste en la centralidad de la justificación por la fe, con las exigencias, tanto bíblicas como actuales, de una preocupación y una acción por la justicia en el mundo. El desafío está siempre con todos nosotros, y los artículos que aquí compartimos representan apenas una muestra de mucho estudio que se lleva a cabo en este sentido a través de América Latina.

Los autores representan ellos mismos diversas tradiciones protestantes, y han desarrollado su ministerio en diferentes partes América Latina. El Dr. Gottffried Brakemeier, profesor luterano de Brasil, aborda con toda la fuerza de su tradición la tarea de repensarla a la luz de los retos de la condición latinoamericana y el surgir de teologías arraigadas en ella. El debate latinoamericano es fecundo, como nos lo demuestra el Dr. Jorge Pixley, quien desde una cátedra bautista (en México a la sazón) emprendió un diálogo con J.P. Miranda sobre el significado de la justificación por la fe dentro de una relectura radical de las Escrituras. Dos colegas del Seminario Bíblico, Roberto Hoeferkamp (lutrano) y Victorio Araya (metodista) presentaron los trabajos aquí recogidos, en un encuentro luterano que representaba tanto la iglesia de Norteamérica como la de América Latina. La interacción y el debate que caracterizó esa reunión se prolonga aquí por medio de las varias reacciones que se anexan a los dos artículos. Quiséramos destacar el aporte de la tradición anabautista a la problemática de la justicia en la sociedad en relación con la justicia de Dios y su justificación del creyente, por medio de la reflexión con que responde el Dr. LaVerne Rutschman a la ponencia de su colega Victorio Araya. Es con especial agrado que incluimos entre las reacciones una carta recibida de un suscriptor, quien tuvo ocasión de leer la ponencia del Dr. Araya hace algunos meses. Esperamos que otros lectores sigan su ejemplo de diálogo con nosotros.

Por último, consideramos que el trabajo intelectual de una facultad de teología queda incompleto si no se integra al ministerio de la palabra en el contexto de la iglesia. Por medio de un sermón predicado en una iglesia sencilla, semi-rural, de Costa Rica, he tratado de comunicar a mis hermanos, desde la poderosa narración de Jesús, la urgencia que Dios nos impone de integrar en la totalidad de nuestra vida, la justificación y la justicia.

Solo nos queda el anuncio del tema del segundo número de Vida y Pensamiento de este año: la mujer en la producción teológica latinoamericana. Esperamos que nos vuelvan a acompañar en esa ocasión.

Irene W. de Foulkes

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La viabilidad de Lutero hoy:
Una perspectiva desde América Latina

Roberto T. Hoeferkamp

Mi propósito es abordar este tema desde la óptica de la realidad latinoamericana y de la teología que desde hace algunos años se viene gestando en este continente. En primer lugar, ofreceré una muestra de esta teología contextual. En segundo lugar, intentaré resumir e interpretar la preocupación central de Lutero. En tercer lugar, confrontaré esta preocupación con la teología latinoamericana, intentando señalar el significado del planteamiento de Lutero frente a la situación latinoamericana. Por fin abordaré directamente el tema de la viabilidad de Lutero para América Latina.

I

El latinoamericano está consciente de que vive una situación de dependencia periférica y de dominación por parte del centro del poder económico y político. Producto de esta dependencia/dominación es el estado de subdesarrollo y miseria que viven las grandes mayorías de los países latinoamericanos. En los últimos 25 años se ha presentado al latinoamericano la posibilidad y el proyecto de la liberación de tal situación de dependencia/dominación. Liberación quiere decir "en primer lugar un proceso socio-histórico concreto por el cual los pobres, concientizados, organizados y movilizados, buscan su liberación mediante la transformación del tipo de sociedad bajo la cual penan y sufren".[1] Muchos cristianos, sobre todo católicos romanos, se han solidarizado con los intentos de liberación que se han hecho en diferentes países durante los últimos 20 años. Lo han hecho conscientes del hecho de que la Iglesia Católica Romana en América Latina ha sido cómplice con el proceso histórico de dominación. A partir de su participación en los movimientos y procesos liberadores, los cristianos han empezado a reinterpretar o releer la fe cristiana y el evangelio desde la óptica de los pobres. Tal relectura arranca del análisis estructural-dialéctico de la sociedad latinoamericana. A la luz de este análisis y de la consiguiente práctica liberadora, estos cristianos han procurado reinterpretar los grandes temas bíblico-teológicos, comenzando con el Exodo. Y no pasó mucho tiempo hasta que se interpretó la cristología en clave liberadora.

Tal vez el esbozo cristológico más serio y más notable que ha aparecido hasta ahora es *Cristología desde América Latina*, del jesuita Jon Sobrino, profesor de la Universidad Centroamericana de San Salvador. El telón de fondo contra el cual Sobrino escribe es un cristianismo que se contenta con una ortodoxia intelectual y verbal, que se practica casi exclu-

Después de enseñar durante muchos años en seminarios luteranos en Guatemala y México, el Dr. Roberto Hoeferkamp ha prestado su valiosa colaboración en las áreas de teología y Nuevo Testamento en el Seminario Bíblico. Presentó esta ponencia en el encuentro de teólogos luteranos de EE.UU. y Latinoamérica celebrado en México en diciembre de 1985, sobre el tema "Justificación y justicia".

sivamente en el culto y que prácticamente no tiene vivencia aparte de la ortodoxia y el culto. Combatiendo vivamente tal religiosidad centrada en la ortodoxia y el culto, Sobrino proyecta una cristología a partir del seguimiento del Jesús histórico. Que Jesús sea el camino a Dios quiere decir que únicamente aquellos que participan de la práctica concreta de Jesús llegarán a conocer a Dios. Quisiera ilustrar esta cristología praxeológica mediante algunas citas características del libro, que espero no hayan sido arrancadas de su contexto:

> Dicho llanamente, se quiere evitar una cristología que ya desde el principio ofrezca como posibilidad del acceso a Dios y a su Cristo la mera ortodoxia, el culto o la mera relación cúltica y no el seguimiento concreto del Jesús histórico.[2]

> Fe en Jesús significa aceptar que en él se ha revelado el Hijo, es decir, el camino a Dios. Eso se puede hacer en confesiones ortodoxas y en aclamaciones cúlticas. Pero la máxima radicalidad de la fe en Jesús se alcanza al aceptar como normativo su camino y recorrerlo. El decir y hacer que la *fe de Jesús* es el modo correcto de acercarse a Dios y realizar su reino es la afirmación más radical y más ortodoxa de la *fe en Jesús.*[3]

> Si se toma en cuenta la exigencia de Jesús a hacer el reino y sobre todo el ejemplo de su misma persona, se debe afirmar que la conversión personal va siempre unida a una praxis social. En el lenguaje de la justicia podemos decir que para Jesús el hombre se hace justo haciendo la justicia. En lenguaje sistemático el hombre se hace "hijo" de Dios haciendo la "fraternidad". . . Según esto el valor moral fundamental genérico para el seguidor de Jesús es hacer el reino de Dios (realizar la justicia re-creativa, la fraternidad) haciéndose él al mismo tiempo parte de ese reino (haciéndose justo, hijo de Dios).[4]

> Tampoco existe un lugar privilegiado de acceso directo a Dios en el culto, sino sólo indirectamente a través del servicio al hombre, y a ese hombre capaz de representar históricamente la total alteridad de Dios: el pobre y el oprimido. Por último la exigencia ética de la fe. . . es la expresión del único acceso a Dios y la verificación –en el sentido profundo de hacer real la misma realidad de Dios– de participar de su vida, no asegurándose contra él, sino haciendo de la historia del mundo su propia historia.[5]

> El acceso del hombre a Dios no presupone ningún lugar privilegiado (culto o razón filosófica), sino que ese acceso es el mismo hacer la historia, hacer que es experimentado a la vez como gracia y como praxis. Así como la religión pretende que el hombre entre en contacto con la divinidad por medio de un acto intencional directo, la fe concibe ese contacto con Dios como camino hacia Dios, haciendo el reino. En la resurrección de Cristo aparece la promesa definitiva de la meta hacia la que caminamos, pero en el Jesús histórico aparece cómo se recorre ese camino. Ir a Dios significa hacer real a Dios en la historia, edificar su reino, y eso sólo lo sabemos desde Jesús, y no desde ningún concepto abstracto de divinidad.[6]

> En efecto, lo que acaece en la revelación de Dios no es un saber sobre Dios, una doctrina, sino la manifestación de una acción de Dios, es decir, del amor histórico e historizado de Dios. La existencia del cristiano, considerado teológicamente, no consiste en saber sobre ese amor, sino en recibirlo y comunicar-

lo, a lo cual está subordinado, aunque no despreciado, el saber. Dicho en otras palabras, es una contradicción anunciar el mensaje de Dios sólo para ser pensado y dicho, pues lo que se comunica es algo que debe recibirse como amor liberador y amor que libera. En ese sentido, lo que propugna el NT es 1) la supremacía de la praxis sobre el mero pensamiento y 2) la necesidad de la praxis para que la ortodoxia se haga concretamente cristiana y no ortodoxia abstracta.[7]

Además del rechazo del culto y de la mera ortodoxia como medio de acceso a Dios y a Cristo, se observan en estas citas las siguientes aseveraciones fundamentales: a) la fe de Jesús fue su realización del reino y así su acercamiento a Dios; b) la expresión más radical de fe en Jesús es adherirse a la fe de Jesús, cabe decir, realizar el reino de Dios y así acercarse a él; c) hacer el reino de Dios es realizar la justicia re-creativa y la fraternidad, sobre todo como acto de servicio al pobre y al oprimido; d) hacer el reino de Dios en este sentido es hacer a Dios real en la historia, lo cual equivale a "hacer la historia"; e) haciendo tal justicia el ser humano se hace justo e hijo de Dios; f) toda esta realidad praxeológica de la fe en Jesús se experimenta a la vez como gracia y como praxis.

II

Las antítesis contra las que Lutero luchaba al hacer su gran descubrimiento evangélico están en el polo contrario, al menos superficialmente, a las antítesis contra las cuales ha luchado la teología latinoamericana en general y la cristología de Sobrino en particular. La religiosidad popular del medioevo tardío produjo en el apogeo de su activismo una enorme cantidad de "buenas obras" o prácticas piadosas destinadas a agradar a Dios y aplacarlo. Se veneraban las reliquias de los santos, se participaba en peregrinaciones a lugares santos, se multiplicaban las cofradías. A este cuadro de la religiosidad popular correspondía el semipelagianismo del nominalismo tardío de un Gabriel Biel en el cual Lutero fue formado: *homini facienti quod in se est, Deus dat gratiam* (Dios regala su gracia al ser humano que hace lo que puede). Lutero no fue formado en una mera ortodoxia, sino en una corriente teológica que insistía en que el ser humano necesita esforzarse al máximo para merecer la gracia divina. Lutero tomó esto al pie de la letra, y su gran esfuerzo espiritual lo llevó al borde de la desesperanza. Para usar una frase acuñada por él posteriormente, la ley se había introducido en su conciencia y no lo dejaba en paz. Su descubrimiento exegético del sentido de Ro. 1:16-17 se entiende a partir de esta lucha de conciencia. Lutero había entendido que la "justicia de Dios" revelada en el evangelio es la justicia perfecta exigida por la ley, una justicia que él era incapaz de producir. Pero al fin, cayendo en la cuenta de la conexión interna de las palabras, entendió que esta justicia es la que Dios le regala al que tiene fe: la justicia otorgada por el evangelio.

La gran hazaña de Lutero fue, pues, rehabilitar e interpretar en forma novedosa y radical la teología y el evangelio paulino frente a la religiosidad y la teología legalista y semipelagiana del medioevo tardío. Por ejemplo, siempre interpretó los Evangelios Sinópticos de forma "evangélica", es decir, de manera paulina, distinguiendo el evangelio de la ley. Como teólogo, contempló al ser humano primordialmente en su relación con Dios (*coram Deo*). En su relación con los semejantes (*coram hominibus*), el ser humano tiene la capacidad de crear un mínimo de justicia necesaria para la convivencia y el bienestar humano (la *justitia civilis*, muy apreciada por Lutero). Pero ante Dios el ser humano es radicalmente pecador, y nada bueno hay en él, porque todo está teñido por el interés y el amor propio. Por causa de Cristo Dios recibe al pecador, le perdona, lo declara y lo hace justo. La iniciativa le corresponde radicalmente a Dios, quien acoge al ser humano movido únicamente por su amor manifestado en Cristo (la *sola gratia*). A este amor o gracia responde el ser hu-

mano con la sola fe, la cual, al recibir la justicia y la vida divina, se atreve a confiar en la bondad de Dios. La fe no es una "obra" en el sentido de realización meritoria, pues es la recepción de la obra divina. En cambio, la fe es justicia y es vida precisamente porque asimila la justicia y la vida de Dios en Cristo y se identifica con ellas. La fe no es jamás "mero pensamiento" u "ortodoxia abstracta", a la cual es necesario agregar la "praxis" para poder insuflarle vida, puesto que la fe es la confianza atrevida en Dios que vive de *su* praxis.

Por consiguiente, Lutero jamás se cansó de oponer la *sola fides* a la fórmula escolástica de *fides caritate formata,* la fe "formada" por la caridad o el amor. Según esta concepción el cristiano tiene cierta fe intelectual que capta cierta información divina; pero siendo insuficiente y sobre todo ineficaz tal fe, precisa ser "formada" o dinamizada por el elemento activo de la caridad o el amor. Entonces es esta vivencia humana de amor la que da eficacia a la fe. Para Lutero esto equivale a afirmar que el ser humano es aceptado por Dios en base a la "obra" del amor. Tal énfasis antropocéntrico precipita al ser humano en la incertidumbre, pues debe preguntarse siempre de nuevo: "¿He amado lo suficiente para que Dios me acepte?" En cambio, el énfasis teocéntrico de la *sola fides* dirige al ser humano siempre al amor, la vida y la justicia de Dios manifestada en el evangelio. Estas siempre son constantes y suficientes y siempre dan la vivencia y la certidumbre a la fe.

Pero desde otro ángulo de vista, según Lutero, la fe sí es una "obra" no en el sentido de una realización meritoria, sino gracias al hecho de que la fe cumple el primer mandamiento del Decálogo y así se convierte en la "obra principal". Así lo expone Lutero en su escrito de 1520 titulado *Las buenas obras,* que puede considerarse como el primer tratado de ética evangélica.[8]

En el primer mandamiento Dios declara ser y promete ser *nuestro* Dios y por consiguiente exige que le tengamos sólo a él por Dios y que desechemos todas las demás divinidades. La fe es la respuesta humana de entera confianza en Dios, que permite que sólo El sea Dios. La fe, pues, es tanto la respuesta humana a la promesa divina como la obediencia al mandamiento fundamental de Dios. En la visión de Lutero todos los demás mandamientos emanan del primer mandamiento, que es la "cabeza" de todos. El cumplimiento de todos los demás es fruto del cumplimiento del primer mandamiento. Los mandamientos de la primera tabla del Decálogo exigen la fe y la confianza enteras puestas en Dios, en el Dios de la promesa, el Dios del evangelio; y los mandamientos de la segunda tabla exigen fundamentalmente el amor al prójimo, explicitado en las diferentes relaciones concretas de la vida humana. Según Lutero, la obra fundamental de la fe en principio cumple todos los mandamientos de Dios y es la esencia de todas las obras buenas. Por consiguiente la fe da a luz el amor, que se dirige fundamentalmente al prójimo.

Lutero dice a menudo que toda la existencia cristiana se compone de la fe y el amor. ¿Cómo se relacionan entre sí la fe y el amor? El amor no puede ser complementario a la fe, porque ello significaría que la fe depende del amor y que el amor es una condición para que la fe llegue a su meta. Pero la *sola fides* excluye cualquier condición que el ser humano debe cumplir para que Dios lo acepte. Lejos de ser condición, el amor es producto y fruto de la fe. O como Gerhard Ebeling lo expresa,[9] la fe, que es la certeza de la conciencia, libera al ser humano de la preocupación por sí mismo y por su salvación y le da la libertad y el ánimo para hacer lo que es necesario para el prójimo, es decir, lo que exige el amor.

Es que la fe es una liberación auténtica. Es la liberación de la ley que se introduce en la conciencia y exige que la cumplamos para poder ser justos y aceptos a Dios. Es la liberación de la ley que nos acusa en nuestra conciencia que no hemos amado ni a Dios ni al prójimo. Otra manera de expresar esta realidad es afirmar que por la fe Cristo mismo interviene en nuestra conciencia y en nuestra vida para liberarnos de la ley del pecado y de la muerte. Nos libera de nuestro yo y de nuestra preocupación con nuestra suerte. Nuestra salva-

ción ya no está en nuestras manos sino en las manos de Dios. Así por el evangelio Cristo nos libera "para que yo sea suyo y viva bajo él en su reino y le sirva".[10] Estamos liberados para servir a Cristo, quien está presente en el prójimo que necesita de nuestro amor. Algunas de las más bellas palabras que escribió Lutero se encuentran al final del tratado sobre *La libertad cristiana* y versan sobre la fe y el amor:

> Se deduce de todo lo dicho que el cristiano no vive en sí mismo sino en Cristo y el prójimo; en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor. Pero siempre permanece en Dios y en el amor divino, como Cristo dice: "De aquí adelante veréis el cielo abierto, y a los ángeles que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre".[11]

Interpreto la última oración de esta cita de la siguiente manera: el cristiano que tiene la auténtica fe en Cristo siempre sirve al prójimo mediante el amor, puesto que siempre vive en Cristo por la fe y así recibe y experimenta la liberación de su yo para "salir de sí mismo" y vivir en el prójimo.

Según Lutero, las genuinas obras de amor no son las que han sido inventadas por la fantasía religiosa humana, sino las obras ordenadas por Dios en el Decálogo. Para Lutero son las obras elementales de la convivencia humana en la familia, en el trabajo y en la vida pública. Se quejó de que estas obras sencillas y obvias fuesen despreciadas en su época en aras de las obras más aparatosas que habían sido fabricadas por la iglesia medieval y la religiosidad popular. Pero Dios nos dirige a los padres, los hijos, los hermanos, el vecino y el necesitado. Ese es el campo donde la fe "obra por el amor" (Gál. 5:6).[12]

Tal interpretación de la teología de Lutero puede antojársele muy individualista a la teología actual. Pero cuando Lutero habla del "cristiano" en singular, siempre presupone la presencia y la vida de la Iglesia, pues ningún cristiano vive solo, sino que siempre forma parte de la comunidad y la comunión de la Iglesia, que es "la madre, pues ella engendra y mantiene a todo cristiano mediante la palabra de Dios".[13] En efecto, la fe y el amor de la comunidad cristiana son el reflejo del reino de Dios y la presencia del reino en el mundo.

III

En las citas de su *Cristología* que seleccionamos, Sobrino habla repetidas veces de "acceso a Dios". Podemos suponer que tal acceso es el logro de la salvacion, como quiera que ésta se conciba y se interprete. El catolicismo tradicional que combate Sobrino estima que el acceso a Dios no alcanza mediante la fe ortodoxa expresada como "mero pensamiento", o bien como participación en el culto. A la fe ortodoxa opone Sobrino la praxis del seguimiento de Jesús como medio de acceso a Dios. Es cierto que tal seguimiento "es experimentado a la vez como gracia y como praxis". También se afirma que el amor historizado de Dios se anuncia no para que sea pensado, sino para que se reciba y se conmunique como amor liberador. Pero se aclara que este proceso significa la praxis, la cual tiene "supremacía sobre el mero pensamiento". "Pero la máxima radicalidad de la fe en Jesús se alcanza al aceptar como normativo su camino y recorrerlo". Radicalmente hablando, pues, la fe en Jesús es un hacer humano, es seguirlo a él recorriendo su camino. Y este énfasis masivo sobre la fe en Jesús como praxis humana se remacha al parecer con la afirmación de que "para Jesús el hombre se hace justo haciendo la justicia".

Ahora bien, desde el punto de vista de Lutero, tal oposición, o tal vez complementariedad, entre fe ortodoxa y praxis del seguimiento de Jesús no es sólo insuficiente o inadecuada, sino que está fundamentalmente equivocada. Es algo así como una versión remoza-

da o actualizada de la *fides caritate formata.* ¿Qué está en el fondo de la cristología de Sobrino, interpretada a la manera luterana? Para que se logre el acceso a Dios que es la salvación, se plantea una exigencia fundamental: seguir a Jesús como hoy demandan las circunstancias y la situación latinoamericana. No insinúo que seguir a Jesús sea malo o erróneo. Tampoco digo que sea un equívoco actualizar lo que es el seguimiento de Jesús. Al contrario, seguir a Jesús de acuerdo a las circunstancias que vivimos es siempre necesario – pero no es necesario como medio o exigencia para alcanzar el acceso a Dios que es la salvación, sino como consecuencia de haberla logrado. En términos luteranos, plantear tal exigencia de praxis de seguimiento de Jesús como medio de acceso a Dios es establecer una ley. Y desde la óptica de Lutero, tal ley se introducirá inevitablemente en la conciencia humana. "¿He hecho lo suficiente? ¿He seguido a Jesús con suficiente compromiso y con suficiente radicalidad? ¿Quién puede estar seguro de haberlo hecho? Y si no lo he logrado, no tengo acceso a Dios ni tengo salvación". En términos paulinos, la ley produce la ira. La ley, aún cuando se revista de la forma de "exigencia evangélica" en orden a lograr el acceso a Dios, no hace sino producir el conocimiento del pecado (Rom. 3:20).

Como medio de acceso a Dios, Lutero propone la fe sola, sin el amor y sin el seguimiento de Jesús. Junto con Pablo, Lutero sostiene que Jesucristo –el mismo Jesús que llama e invita al seguimiento en pos de él– es el fin de la ley como camino o medio de la justicia y la salvación (Rom. 10:4). Mediante Jesucristo Dios interviene para salvar a la humanidad. Jesucristo es la gracia y la justicia de Dios encarnada (1 Cor. 1:30). La justificación por la sola fe, sin las obras de la ley, significa que la salvación es obra exclusiva de Dios y que la fe no es "obra" en el sentido de logro encaminado a alcanzar la salvación. Al contrario, la fe es recepción de la salvación y como tal está lejos de ser mero pensamiento ortodoxo. Más bien "la fe es una obra divina en nosotros", "es una viva e inconmovible seguridad en la gracia de Dios" que produce una praxis incesante en el creyente y hace que esta praxis sea realmente "buena". Vale la pena citar *in extenso* el famoso pasaje de Lutero que contiene estas palabras y que muestra cómo todas las obras hechas en la fe son buenas:

> La *fe* no es la ilusión humana o el sueño que algunos consideran como tal y cuando ven que no sigue un mejoramiento de la vida ni obras buenas, aunque sin embargo pueden oír y hablar mucho sobre ella, entonces caen en el error y afirman que la fe no es suficiente, de manera que habría que hacer obras para ser bueno y salvo.
>
> Esto sucede cuando escuchan el evangelio y vienen después y se forman por propia cuenta un pensamiento en el corazón que les dice: yo creo; eso lo consideran después una fe correcta; pero, como es una invención humana y un pensamiento que nunca se experimenta en lo íntimo del corazón, entonces nada se llega a producir y no sigue ninguna mejora.
>
> Pero la fe es una obra divina en nosotros que nos transforma y nos hace nacer de nuevo de Dios, Juan 1; mata al viejo Adán y nos hace ser un hombre distinto de corazón, de ánimo, de sentido y de todas las fuerzas, trayendo el Espíritu Santo consigo. La fe es una cosa viva, laboriosa, activa, poderosa, de manera que es imposible que no produzca el bien sin cesar. Tampoco interroga si hay que hacer obras buenas, sino que antes que se pregunte las hizo y está siempre en el hacer. Pero quien no hace tales obras es un hombre incrédulo, anda a tientas. Busca la fe y las buenas obras y no sabe lo que es fe o las buenas obras, y habla y charla mucho sobre ambas.
>
> La fe es una viva e inconmovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella. Y tal seguridad y conocimiento de la gracia divina hace al hombre alegre, valiente y contento frente a Dios y a todas las

criaturas, que es lo que realiza el Espíritu Santo en la fe. Por eso se está dispuesto y contento sin ninguna imposición para hacer el bien y servir a cualquiera, para sufrir todo por amor y alabanza a Dios que le ha mostrado tal gracia. Por consiguiente, es imposible separar la obra de la fe, tan imposible como es separar el arder y el resplandecer del fuego.[14]

El evangelio, una vez libre de la ley, llama, estimula y libera a todos los creyentes para que sigan a Jesucristo hoy, entregándose en amor en beneficio del prójimo. Tal amor, lejos de ser una demanda legalista, es una vivencia evangélica. Cada cristiano creyente vive por la fe en Cristo y por el amor en el prójimo. "Aquel que no hace tales obras es un hombre incrédulo". El campo de acción del amor es amplio y vasto. No es posible pedir que cada cristiano realice las mismas obras de amor, puesto que la situación de cada uno es diferente. Adaptándose a las necesidades siempre cambiantes de la vida, el amor es creativo. Por lo tanto no basta hoy limitar la manifestación del amor a los deberes comunes de la convivencia humana. Hoy en América Latina existe la urgente necesidad de traducir el amor en justicia para el pueblo oprimido que sufre. Sobrino tiene toda la razón al interpretar el seguimiento de Jesús hoy en términos de una praxis liberadora que busca implementar la "justicia re-creativa". Leonardo Boff da expresión a la misma intención al escribir:

Difícil es crear para cada momento una norma inspirada en el amor. El amor no conoce límites. Exige fantasía creadora. Sólo existe en el dar y ponerse al servicio de los otros. Y sólo dando se tiene. Esa es la 'ley' de Cristo: que nos amemos los unos a los otros como Dios nos ha amado. Ese es el único comportamiento del hombre nuevo, libre y liberado por Cristo e invitado a participar del nuevo orden.[15]

Sectores cristianos bien concientizados de la urgencia de la creación de nuevas estructuras justas para la sociedad latinoamericana deben hacer un llamado y una invitación a todo el pueblo cristiano, intentando involucrarlo en la creación de tales estructuras. A la vez deben ser conscientes de que no es posible esperar que todo auténtico cristiano latinoamericano tome parte activa en esta lucha. En términos realistas, en la mayoría de los casos estos sectores siempre serán una minoría. Tal minoría no debe negar el nombre de cristiano a aquellos creyentes que por un motivo u otro deciden dar expresión a su amor al prójimo valiéndose de métodos más tradicionales de servicio. La vanguardia cristiana no está llamada a despreciar o a excomulgar a los demás cristianos, sino a intentar concientizarlos y respetar su propia opción de servicio. Pero sí tienen todo el derecho de insistir en que se tome una opción.

¿Qué tiene que decir Lutero al cristianismo latinoamericano hoy? Advierte muy seriamente a las teologías praxeológicas contra el peligro de caer en una nueva servidumbre bajo la ley. Y por el mensaje de la sola gracia y la sola fe libera a los creyentes para que puedan tomar una opción liberadora en beneficio del prójimo pobre y oprimido.

IV

Con ello llegamos al tema de la viabilidad de Lutero para América Latina hoy. Al parecer hay toda una serie de dificultades que obstaculizan la vía de la teología de Lutero en América Latina. Dejaremos que otros trabajos de esta consulta arrojen luz sobre algunas de las más notorias dificultades, sobre todo, la enseñanza de Lutero sobre los dos reinos o las dos formas en que Dios gobierna el mundo. Por nuestra parte haremos una lista de factores que se han interpretado como obstáculos. Bloquean la vía de la teología de Lutero en América Latina: la tradición luterana (que es común a todo el cristianismo) de las obras de cari-

dad practicadas a nivel individual; cierta tradición luterana de conservadurismo socio-económico-político (que sólo en parte es atribuible a Lutero mismo); cierta tradición supuestamente luterana de pasividad ética por temor a caer en la "justificación por las obras"; y cierta noción de que la práctica del discipulado en pos del Jesús histórico, pregonado en los Evangelios Sinópticos, está fuera de sintonía con el mensaje paulino y protestante de la justificación por la gracia y por la fe.

Por lo que respecta a los tres primeros aspectos que se asoman como dificultades que obstaculizan, puede afirmarse rápidamente que el propio Lutero recalcó repetidas veces la creatividad del amor al prójimo. De modo que si en el pasado era posible limitar tal actividad a obras de caridad practicadas a nivel individual, nuestra conciencia actual de la índole y el condicionamiento social de la vida ya no permite una limitación a tal individualismo. Hoy día el amor al prójimo tiene que proyectarse también a la colectividad, y en América Latina debe traducirse en la justicia liberadora en beneficio de los pobres. En cuanto al conservadurismo luterano en el ámbito socio-político, es necesario subrayar que no hemos sido llamados a repristinar, conservar o poner al día el pasado sino a encarnar el mensaje evangélico en la situación latinoamericana y si fuere necesario, a despojar la tradición luterana de los rasgos patriarcales o burgueses que estorban en la actualidad. Si es cierto el reproche de que grandes sectores del luteranismo han justificado su pasivismo ético escudándose en un temor a la salvación por las obras, es necesario señalar que tal actitud pone de manifiesto un burdo malentendido y una ignorancia abismal de la enseñanza de Lutero sobre la fe, el amor y las buenas obras. Basta una sola lectura de unos pocos escritos de Lutero para disipar esta mala interpretación.

Me parece que el último obstáculo mencionado es el que debe tomarse más en serio. Se puede admitir llanamente que el llamado de Jesús al discipulado y el mensaje paulino de la justificación no están en la misma onda teológica. De hecho, responden a diferentes situaciones y necesidades. Pero tampoco se contradicen. El llamado de Jesús a seguirle no es una imposición legalista, sino que se hace posible y necesario frente a la cercanía y la presencia del reino de Dios que predica. Tampoco debe olvidarse la perspectiva de los lectores y los destinatarios de los Evangelios. Siempre tenían presente que el Jesús que invita al discipulado es idéntico al Señor crucificado y resucitado en quien habían creído y en cuyo nombre habían sido bautizados. El conocido luterano Dietrich Bonhoeffer, quien lanzó su áspera polémica contra la gracia barata en nombre de la gracia cara del discipulado predicado por Jesús, siempre habló y actuó desde la realidad (y no la mera "doctrina") de la justificación por la gracia. Hay una relación dialéctica entre ambos mensajes: la justificación por la gracia necesita del llamado al discipulado para que no se le tome como pretexto de malicia, y el llamado al discipulado necesita de la justificación por la gracia para que no se le tome como yugo insoportable.

Pero también hay signos de que en América Latina hay cierta receptividad para el estímulo que Lutero puede proporcionar, sobre todo como consecuencia del quinto centenario del nacimiento de Lutero celebrado en 1983. Un vocero tan autorizado de la teología latinoamericana como es Leonardo Boff escribe al final de un sólido trabajo sobre "Lutero entre la reforma y la liberación":

> Lutero nos ayuda a todos a entender que la liberación arrranca del don de Dios, quien, antes de cualquier acción histórica de parte de los hombres, toma la iniciativa. Esta conciencia no exime a las personas de su compromiso de lucha. Al revés, las mueve con mayor libertad a lanzarse a producir obras que son buenas en la medida en que liberan al prójimo.[16]

Me parece que los evangélicos luteranos debemos aprovechar la coyuntura creada por el quinto centenario para entrar en diálogo con un Boff y otros representantes de la teología latinoamericana. Como es sabido, el diálogo es camino de dos vías, y no de una sola vía. El diálogo no supone callar, y mucho menos traicionar las convicciones propias. Estoy convencido que la teología de Lutero cuestiona muy seriamente ciertas afirmaciones centrales de ciertos teólogos de la liberación. En este trabajo he intentado proporcionar solamente un ejemplo, pero un ejemplo fundamental, de tal cuestionamiento. Sospecho que este cuestionamiento se relaciona con temas que siempre se han debatjdo entre católicos romanos y evangélicos de la tradición de la Reforma y que, pese al gran diálogo ecuménico que se ha desarrollado durante los últimos 20 años y pese a los acuerdos interconfesionales logrados a nivel nacional e internacional, no se han resuelto satisfactoriamente. A la vez, ¿quién puede dudar que la teología evangélica de la Reforma precisa ser cuestionada por la teología latinoamericana de la liberación?

Pero más allá del diálogo teológico, necesitamos solidarizarnos con todos los cristianos en América Latina que luchan por la liberación de los pobres. Desde nuestra perspectiva, a mi manera de ver, esta solidaridad debe ser a la vez crítica y animadora: crítica cuando percibe que la gracia libre de Dios se ve interpelada por la presunción humana, y animadora por cuanto se anima en y por esta gracia libre para emprender el camino de la liberación y a la vez animar a otros para que se inspiren y se animen en la misma fuente inagotable.

NOTAS

1. Leonardo Boff, "Lutero entre la reforma y la liberación", *Revista Centroamericana de Teología* (San Salvador), año 1, abril, 1984, p. 83.
2. Jon Sobrino, S.J., *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, segunda edición (México: Ediciones CRT, 1977), págs. 45-46.
3. *Ibid.*, p. 81.
4. *Ibid.*, p. 90-91.
5. *Ibid.*, p. 212.
6. *Ibid.*, pp. 235-236.
7. *Ibid.*, p. 299.
8. "Las buenas obras" en *Obras de Martín Lutero*, tomo II (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973), pp 23-95.
9. Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to his Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), pp. 169-170.
10. "Catecismo Menor" en *Obras de Martín Lutero*, tomo V (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971), p. 21.
11. *Obras de Martín Lutero*, tomo I (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967), p. 167.
12. Cabe aclarar que Lutero niega que este texto signifique que la fe justifica mediante el amor. Al contrario, sostiene que significa que el amor es el instrumento de la fe. Ebeling, *op. cit.*, p. 173.
13. "El Catecismo Mayor", *Obras de Martín Lutero*, tomo V, p. 104.
14. "Prefacio a la Epístola a los Romanos", *Obras de Martín Lutero*, tomo VI (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1979), pp. 133-134.
15. Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981), p. 101. Se trata de una cita de su libro *Jesucristo Liberador*, que se publica en esta recopilación de varias obras suyas.
16. "Lutero entre la reforma y la liberación", *op. cit.* p. 99.

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Respuesta a la ponencia:
Un aporte anabautista

Laverne Rutschman

Apenas terminados mis estudios universitarios en Wheaton College (institución evangélica interdenominacional), me matriculé en el Seminario Teológico de la Universidad de Chicago. Llegué al seminario con una teología más calvinista que anabautista, y poco preparado para estudiar en un ambiente extremamente liberal. Uno de mis mejores amigos, también estudiante, era un pastor presbiteriano, algo mayor ya, y un dedicado siervo del Señor. Al notar que él no ponía mayor interés en la Confesión de Westminster, le pregunté en cuanto a su relación con la Iglesia Presbiteriana. Me dijo que esa confesión era la bandera bajo la cual su iglesia viajaba, pero que no se debía confundir la bandera con el barco. Supongo que podemos decir lo mismo en cuanto a las cónfesiones de fe de todas nuestras iglesias. No podemos limitar nuestra comprensión de la fe a las expresiones de ayer.

Todos hemos aprendido de Lutero, tal vez más que de los teólogos de nuestras propias tradiciones. Roberto nos ha ayudado a volver a apreciar algunas de las contribuciones más duraderas de Lutero a nuestra comprensión de la fe y su relevancia para América Latina.

La ponencia de Roberto demuestra que las convergencias entre la teología de Lutero del siglo XVI y la teología latinoamericana son pocas. Esto es así no solamente porque vivimos en un mundo diferente. Tenemos en común ciertos fenómenos sociales y religiosos paralelos, pero las divergencias que se observan se prestan para un trabajo más creativo. Lo mejor, entonces, como vemos en la ponencia, es buscar los puntos de interacción y de corrección mutua entre las dos teologías.

1. Gracia y pecado

Teología Latinoamericana: ¿No es uno de los puntos más débiles en la teología latinoamericana, desde nuestra perspectiva protestante que la liberación parece una empresa humana? No hay énfasis en la caída. Hay cierta tendencia de confundir los correlativos del pecado (injusticia, opresión, y violencia) con la causa. El árbol malo no puede dar buen fruto.

Martín Lutero: En cuanto a Lutero parece que hay un divorcio exagerado entre el evangelio como don y las acciones humanas; es decir, el discipulado. Es importante enfatizar lo básico de las fuentes de conducta, pero ¿la obra creadora de Dios no va más allá de la simple resolución del problema del pecado original?

El Dr. LaVerne Rutschman, profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Bíblico Latinoamericano, es de la Iglesia Menonita, y ha trabajado en varios países de Latinoamérica por más de 30 años. Aportó esta redacción a la ponencia de Roberto Hoeferkamp en un coloquio del cuerpo docente, en abril de 1986.

2. **La ley**

Martín Lutero: Para Lutero la ley es una carga de la cual él ha sido liberado. Su énfasis sobre la gracia es un aspecto del evangelio que no podemos despreciar. Creo, sin embargo, que para Jesús y Pablo, la ley en su posición original, desempeña un papel pro vida. Es don de gracia, guía para el pueblo de Dios en su peregrinaje.

Teología Latinoamericana: El énfasis cargado en el discipulado sugiere que la ley ha sido cumplida en Jesús, lo cual significa que ha sido establecida y manifestada en el amor del discípulo para con Dios y el prójimo.

3. **Liberación-salvación**

Las presuposiciones y las condiciones son tan diferentes en cuanto a la salvación que es difícil hablar de una interacción. Lo que las 2 posturas tienen en común es una experiencia de ser liberado, Lutero del bagaje legal y supersticioso de la Edad Media, y la teología latinoamericana de las estructuras alienantes que no permiten plena humanización. Aquí se trata de dos conceptos distintos de liberación o salvación del pecado, uno personal y el otro estructural.

4. **Punto de partida**

Según Sobrino, debemos empezar donde los teólogos de la iglesia antigua comenzaron, no el punto al cual llegaron. Para la teología latinoamericana esto significa que la base de nuestra teología debe ser el Jesús de la historia (como era para Pablo y otros). Lutero interpreta la fe cristiana desde Pablo y este hecho afecta su concepto de Jesús y la doctrina del discipulado. ¿Puede darse un verdadero diálogo sobre este punto?

5. **Dualismo**

Martín Lutero: El dualismo de Lutero, o su capacidad de mantener la tensión paradójica, permitió lagunas muy serias en la ética. No entendemos cómo una misma persona pudiera escribir su tratado sobre la libertad cristiana (que habla de cómo el amor surge de la fe) y otro tratado contra los campesinos (que pide que se use la espada contra ellos sin misericordia). Tal dualismo da lugar a un conservadurismo social y una actitud ética como la que permite su *"pecca fortiter"*. Aparentemente, Lutero no creía que fuera posible vivir en el presente según las normas del reino venidero. El contras te con el anabautismo es obvio.

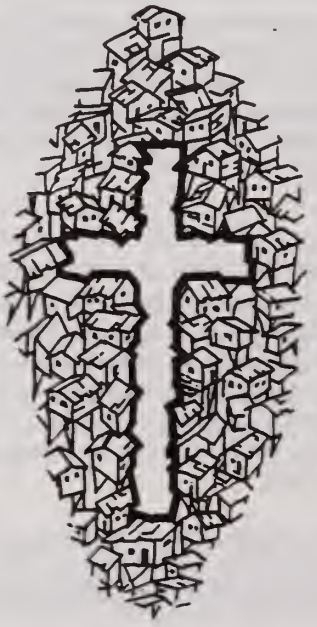
Teología Latinoamericana: La teología de la liberación trata de superar los dualismos. Lutero estableció "una cristiandad luterana", cuyos vestigios perduran, pero ¿no existe peligro de algo semejante en la teología latinoamericana por el concepto de un sólo reino?

6. **Fe *de* Jesús o *en* Jesús**

Estas dos preposiciones demuestran otra diferencia entre Sobrino y Lutero. Sobrino, gracias a su interés en el Jesús de la historia y el discipulado, comparte la fe *de* Jesús. Lutero, en base a su propia experiencia y su deuda a Pablo, confiesa la fe *en* Jesús. Si la postura de Sobrino corre el peligro de parecer una forma del judaísmo, la de Lutero puede limitar la fe a las formulaciones doctrinales. Las dos posiciones son necesarias pero el dialogo entre ellas es difícil.

7. Estructuras sociales

Otra manera de aproximarnos a una interacción entre Lutero y la teología latinoamericana sería la de considerar la relación de ambos con las constantes de la sociedad humana, lo que C.H. Dodd llama "los factores permanentes de la historia": el gobierno, la religión institucionalizada, el nacionalismo y el malestar social. Se observaría, por ejemplo, la diferencia entre una reforma que legitima las estructuras y una revolución que busca reemplazarlas o transformarlas. Creo que la ponencia de Roberto nos ayudaría a desarrollar el tema dentro de este marco.



Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Justificación y práctica de la justicia

Victorio Araya G.

La pregunta por la manifestación de la Justicia de Dios se ha historizado. El desafío mayor a nuestra fe en Dios que establece su justicia y justifica, proviene del escándalo de la profunda injusticia estructural anti-vida, situación de pecado en nuestro mundo (terremotos históricos).

El problema histórico del pecado de la injusticia que da muerte a millones de hombres y mujeres inocentes, verdaderos "condenados de la tierra", nos presenta hoy de manera radical y exigente, la pregunta por la justicia/justificación de Dios.

En este trabajo intentamos, desde el contexto histórico y eclesial centroamericano, una reflexión sobre la doctrina paulina de la justificación por la fe, tan central a la teología protestante.

Queremos profundizar en el sentido de nuestra fe en el Dios de la Biblia que establece la justicia y justifica al pecador, desde nuestra ubicación histórica marcada por el escándalo de la injusticia estructural anti-vida. Queremos contribuir a responder una pregunta frecuente sobre la relación entre la justificación por la fe y la reflexión teológica "desde el reverso de la historia", que asume la perspectiva del pobre.

Existen quienes han dicho que el énfasis en la reflexión sobre la fe a partir de una praxis liberadora de la fe, omite o no considera seriamente la doctrina de la justificación por la fe. Por otra parte la afirmación de la justificación por la fe, aprisionada en un concepto de ortodoxia teológica abstracto, ahistórico, le ha arrebatado la fuerza profética y liberadora propia de la justicia que viene de Dios. ¿Cómo vivir justificados por la fe de tal manera que dé la respuesta a la iniciativa salvadora de Dios en Jesucristo, devenga un dinamismo evangélico movilizador al interior del mundo conflictivo, en la dirección constructiva de una historia justa y fraterna, hacia la justicia del Reino de Dios?

El presente artículo recoge en sus líneas fundamentales el texto de la ponencia presentada por el autor en la reunión sobre *Justificación y Justicia: conferencia de teólogos luteranos de las Américas* organizada por la Iglesia Luterana Americana, en diciembre de 1985 en México, D.F. En la Conferencia se le pidió al autor hacer una reflexión sobre el tema desde una perspectiva centroamericana, dado el carácter global ("de las Américas") de la conferencia. El Dr. Araya es profesor en el Seminario Bíblico.

1. Justificación por la fe: un principio básico del protestantismo

El cristianismo protestante nacido en Europa al calor de la Reforma religiosa del siglo XVI, es la concreción de una nueva experiencia de la gracia de Dios manifestada en Jesucristo, de una comprensión de la fe como confianza radical en la acción salvadora del amor de Dios en favor del hombre y la mujer y toda la creación. La experiencia de la gracia (la acción salvadora de Dios por nosotros: Emanuel) *sola fide* –"por la fe sola" (Rom. 1:16-17) se constituyó en el santo y seña de la Reforma Protestante. Es la afirmación de la salvación como iniciativa total y gratuita del amor de Dios. La reforma afirma que el ser humano debe y puede ser salvado de la realidad trágica y anti-vida del pecado, mediante la abundante gracia de Dios (Efesios 2:8). No por obras, méritos o justicia propia, sino por medio de la fe en Jesucristo crucificado y resucitado para nuestra salvación. La salvación es la obra que Dios, por la fuerza que su Espíritu realiza *en* nosotros y *con* nosotros, de "pura gracia".

2. El protestantismo centroamericano: fundamentalismo sin reforma

a. *El ethos evangélico.*

Es conocido que el *ethos* protestante en el área centroamericana[1] ha tenido su mayor desarrollo al impulso de las llamadas "misiones de fe" de corte fundamentalista anglosajón (así por ejemplo la presencia en toda el área desde hace casi un siglo de la Misión Centroamericana con su hermenéutica dispensacionalista, de evasión histórica). Más recientemente junto al énfasis anterior encontramos el avivamiento pentecostal con su énfasis en la glosolalia, la sanidad divina y la liberación del poder del diablo mediante el exorcismo.

La obra y misión de las iglesias luteranas en Centro América tiene más bien una presencia tardía (en Costa Rica particularmente no es sino hasta en la década de 1960).

b. *La polémica.*

Aunque sin duda el pensamiento reformado no ha podido contribuir en *directo* a la estructuración y maduración del pensamiento protestante en el área, el énfasis del evangelio paulino de la justificación por la fe en gran medida ha estado presente *polémicamente.*

Desde el inicio ha estado presente *polémicamente,* en virtud del "pathos" evangelizador que ha caracterizado al evangelicalismo latinoamericano desde sus inicios, en un contexto religioso configurado mayoritariamente por la presencia (de siglos) del catolicismo romano tridentino.

Para el protestantismo centroamericano razón de su presencia y misión era anunciar el mensaje de la salvación *por la fe sola,* (así tal cual, sin mucha profundización), aunque definido mayoritariamente en un ámbito "espiritual" orientado al cambio de vida (moral, individual) frente a la soteriología del catolicismo tradicional con su énfasis en *las obras meritorias.* En tal situación no es de extrañar que la predicación evangélica se haya centrado (y en cierto modo hasta reducido) en el evangelio paulino, a fin de rechazar radical y polémicamente como anti-bíblico el concepto de mérito, puesto que no hay ninguna obra humana que pueda merecer la salvación (favor de Dios) como premio propio.[2]

c. *Cómo se ha entendido.*

En un contexto polémico, el énfasis reformado corrió el riesgo de convertirse en una

frase clisé de los predicadores o en un enunciado de ortodoxia evangélica siempre definido muy abstractamente. No conocemos en nuestra literatura algún pequeño tratado sobre el tema; por tanto para mostrar su comprensión, recurrimos a dos ejemplos que juzgamos representativos.

En primer lugar queremos destacar el papel que por más de 70 años jugó en la configuración de la mentalidad evangélica el *Diccionario de la Santa Biblia*[3] de muy amplia circulación y punto obligado de referencia para los pastores, predicadores, y maestros de escuela dominical.

En su artículo sobre *justificación* podemos destacar los siguientes aspectos en la definición que nos propone:

1. Acto de la voluntad divina en virtud de la cual el hombre culpable es tratado como si fuera inocente, o sea,
2. la absolución del hombre de las consecuencias de sus culpas ante el tribunal de Dios,
3. El acto opuesto a la condenación, y significa absolución y vindicación,
4. la justificación por fe significa que una persona, con motivo de una fe viva y verdadera en Cristo, manifestada por medio de las buenas obras, es librada de la condenación que merecían sus pecados, esto es, que sus pecados le son perdonados, y ella es considerada y tratada como si fuera inocente y santa, lo cual incluye la restitución y el eterno goce del favor de Dios,
5. al absolvernos ante su tribunal, Dios tiene en cuenta la obra expiatoria y los méritos de Cristo: "El Salvador fue tratado como pecador, para que nosotros pudiésemos ser tratados como justos."
6. La verdadera justificación va seguida de la adopción, la paz de la conciencia, los frutos del Espíritu en esta vida y de la santificación final, la absolución en el día del juicio y la admisión al cielo.[4]

El *segundo caso* que quisiera aludir referente a la segunda edición de la versión popular de la Biblia: *Dios habla hoy*[5]. Aunque en el *glosario* final y el *Indice de Materias* donde se destacan palabras y asuntos de especial significación se omiten los temas *justicia; justificación,* esta versión nos propone un nuevo equivalente para designar la justicia de Dios y su acción de justificar. Esta puede ser definida de la siguiente manera: "En el mensaje del evangelio se nos muestra de qué manera *Dios nos declara libres de culpa;* es por "fe y solamente por fe" (Ro. 1:17),[6] así por ejemplo:

2:20 ". . . porque Dios no declara a nadie *libre de culpa* por haber cumplido la ley. . ."
2:21-22 "Dios ha dado a conocer de qué manera *nos libra de culpa. . .*" "*Dios nos libra de culpa* por medio de la fe en Jesucristo".
2:21-26 "Dios. . . sigue siendo justo al declarar libres de culpa a los que creen en Jesús".
2:21-28 "llegamos a esta conclusión: *Que Dios declara libre de culpa* al hombre por fe sin exigirle cumplir con la ley" (= v.29).
5:31 ". . . *libre ya de culpa,* gracias a la fe, tenemos paz con Dios. . ."

En nuestro contexto eclesial evangélico centroamericano, el ámbito de comprensión de la justificación está marcado por lo homilético-evangelístico: existe un abordaje desde una perspectiva polémica (la tensión gratuidad-obra meritoria) y un abordaje desde una perspectiva psicológica (la tensión culpabilidad-castigo-perdón).

Ambas perspectivas tienen un marco común: se ha privilegiado en la lectura el lenguaje analógico jurídico o forense (justicia distributiva).[7]

Tribunal	→	*Juicio*	→	*Culpabilidad*	→	*Condenación*
Absolución	→	*Vindicación*	→	*Declarados Justos*		

La justificación así entendida se vive y se predica como la experiencia (subjetividad) de haber escapado de la terrible justicia (judicial) de Dios, y gozar plenamente la seguridad de "haber sido declarado libre de mi culpabilidad. La acción salvadora de Dios queda reducida a un marco puramente individual subjetivo ("salvación psicológica"): sentirme perdonado, aceptado. La vida de fe se encierra en un marco moral-legalista, abstraída de las mediaciones históricas. De ahí el papel exterior y casi accidental de "las buenas obras" que brotan del "alma justificada = perdonada" y no como una parte –dimensión esencial– de la vida de fe que actúa por el amor (Gal. 5:6). Eticamente tenemos que reconocer, con palabras de J.M. Bonino, "las consecuencias negativas de una falsa comprensión de "la sola fe" en el protestantismo".[8]

Elementos para una re-lectura histórico-contextual desde el lugar del pobre ("desde el reverso de la historia").

Nuestra situación histórico-eclesial y la importancia del tema de la justificación para la fe nos obliga pastoralmente a un esfuerzo de reflexión profunda: primero, que supere el "reduccionismo hermenéutico-homilético" que se ha impuesto en la comprensión de la manifestación de la justicia salvadora de Dios al reducírsele casi exclusivamente a un marco forense (lectura polémica y psicológica); y segundo, que rescate la fuerza liberadora de la buena y alegre noticia de la salvación en una perspectiva que trascienda la comprensión de la acción salvadora de Dios como puramente interior e individual, hacia una *teología de la salvación* en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy.[9]

En esta tarea de re-lectura es necesario un nuevo *marco hermenéutico*,[10] ámbito de comprensión.

a. La consideración de la Justificación por la Fe no puede quedar aprisionada en un concepto cuasi mágico de *ortodoxia* (*orto*-logía) que disuelva su consideración en conceptos universales, abstractos, ahistóricos.

b. Es necesario re-leer la Justificación por la Fe con una sensibilidad comprometida en hacer de la reflexión teológica un instrumento al servicio *de una práxis eclesial liberadora*, en activa solidaridad con los pobres de la tierra.

c. Es necesario re-leer la Justificación por la Fe en clave de *teología histórica*, esto es, de una teología apoyada en preguntas que surgen del presente (hoy cronológico) y no simplemente arrastrando preguntas metafísicas o universales pasadas por la tradición eclesial y teológica.

d. Es necesario, en cada circunstancia histórica específica, como lo hizo Lutero en el siglo XVI, rescatar por la fuerza del Espíritu, la soberana libertad de la Palabra de Dios, para poder decir lo que es creadoramente liberador en nuestra situación, *hic et nunc*.

e. La fe testimonia un hoy permanente: el *hoy* de la manifestación salvadora de Dios en favor del hombre y la mujer ("hoy kairológico"). Pero el "hoy kairológico" sólo puede ser vivido dentro del "*hoy* cronológico": el tiempo histórico con sus contenidos propios y específicos que desafían y contextualizan prioritariamente la reflexión teológica.

¿Cómo anunciar en el *hoy cronológico* (América Latina región periférica, con su pasado colonial y su presente de dependencia y pobreza anti-vida) el *hoy kairológico*, la buena y alegre noticia de la justicia liberadora de Dios?

f. Nuestra experiencia cristiana y centroamericana nos ha ido llevando a la convicción de que para nosotros *hoy* el contexto real de la vida de fe como respuesta a la acción salvadora de Dios en Jesucristo es la historia conflictiva de nuestros pueblos con su *dialéctica de vida/muerte de las mayorías pobres oprimidas.*[11] con su exigencia de una activa solidaridad en defensa del derecho fundamental a la vida, de recreación de la vida hoy amenazada, impedida y destruida por la injusticia, –en justicia y fraternidad inter-humana.

La pregunta por la justicia de Dios se ha historizado, el desafío mayor a nuestra fe en Dios que hace justicia y justifica proviene del escándalo de la injusticia estructural anti-vida (situación de pecado) de nuestro mundo (terremotos históricos). El problema histórico del pecado de la injusticia que da muerte a millones de hombres y mujeres inocentes, verdaderos "condenados de la tierra", nos presenta de manera radical la pregunta por la justicia/justificación de Dios.

g. De ahí que la clave de lectura (paradigma de sentido) para nosotros hoy es, *no tanto:*

Polémica, la tensión gratuidad-obra meritoria (establecimiento orgulloso de mi propia justicia ante Dios).

Psicológica, la tensión culpabilidad-castigo-perdón,
sino histórica: pecado. . . . . salvación

Injusticia-Muerte	*Justicia-Vida*
• de los empobrecidos	• afirmación de la vida real
• de las clases oprimidas	• los medios para la vida (Is. 65:17-25)
• de los crucificados en la historia	
• de "los condenados de la tierra"	

Dos textos pueden ayudarnos: Salmo 119:40 "En tu justicia dame la vida" y Romanos 5:18 "Por la justicia (fidelidad) de uno (Jesucristo) vino la vida para todos".

Si para nuestro hermano Martín Lutero en su particular circunstancia histórica del siglo XVI la pregunta clave fue ¿cómo encontrar a un Dios misericordioso quien acoge al pecador, devolviéndole su dignidad de hijo y perdonándole su pecado, cuando por el contrario sólo merecía ira y condenación?, para nosotros hoy llega a ser *¿cómo encontrar al Dios liberador que toma partido del lado de los pobres y oprimidos para establecer justicia y el derecho a la vida?*

En medio de nuestra historia conflictiva, Dios se sigue manifestando como *Mysterium liberationis.* La pregunta pastoral es ¿cómo anunciar –por el gesto y la palabra– a los pobres de la tierra (4 mil millones que viven en el tercer mundo) cuya vida real y dignidad de hijos de Dios está destruida por el pecado de la injusticia y la opresión, la buena noticia de la manifestación de la justicia liberadora de Dios en Jesucristo por la fuerza del Espíritu?

4. La justicia liberadora revelada en el Evangelio

Me permito expresar algunas notas teológicas –apuntes– para la discusión del tema en clave liberadora.

a. Justicia salvífica: rescata a los necesitados

La justicia de Dios es acción salvadora *per se.* Dios es misterio de salvación, no de condenación. Una salvación –iniciativa total y gratuita de Dios Padre– que es ofrecida en primer lugar a los pobres y pequeños de la historia, con quienes Dios se ha identificado incondicional y apasionadamente.[12]

En razón del "reduccionismo hermenéutico-homilético" tan introyectado por la predicación evangelística en la comprensión de la justicia de Dios en nuestro contexto eclesial evangélico ("justicia distributiva") es necesario retomar con fuerza el sentido amplio de la justicia de Dios en la Biblia (especialmente en la tradición veterotestamentaria) como "acción salvífica, liberadora".

La justicia de Dios apunta a la continua *práxis salvadora* de Dios en la historia como un obrar propio y digno de Dios, fiel a sus promesas y que por lo tanto llega a ser sinónimo de fidelidad, de misericordia (misericordiosa fidelidad).[13]

b. *Justicia transformadora:* endereza las cosas

Desde el Calvario del mundo la fuerza liberadora de la justicia de Dios se está manifestando como *negación* (juicio que desenmascara la anti-historia de injusticia) y *superación* total y estructural (Reino de Dios) de esa situación histórica con sus agentes y mecanismos de opresión y muerte. La negación –superación de esa situación–, configura las señales de que el Reino está presente entre nosotros, la justicia de Dios apunta, como en la perspectiva de los salmos y deutero-Isaías, a la *acción transformadora* de Dios en la historia, presente y actuante en las causas históricas de liberación que humanizan la vida y generan relaciones sociales de fraternidad, participación y justicia. Desde los profundos abismos de la injusticia "Dios está enderezando las cosas", irrumpiendo con fuerza victoriosa que vence la muerte y recrea la vida.

c. *Justicia vivificadora:* establece la vida

La comprensión de la justicia de Dios como justicia salvadora nos permite asumir la perspectiva bíblica de la manifestación de esa justicia como justicia vivificadora, como acción salvadora que establece el derecho fundamental a la vida.

El eje histórico vida-muerte nos está posibilitando recobrar la primigenia correlación Dios-Vida;[14] de ahí la centralidad que tienen para nosotros las palabras de Jesús "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan 10:10).

La gracia de su justicia salvadora se manifiesta por tanto en la recreación radical del *sentido de la vida* como algo *último* abierto y trascendente ("vida eterna").

Por la muerte y resurrección de Jesucristo la justicia de Dios ha vencido la muerte y la injusticia, afirmando la vida y la posibilidad de lo nuevo en la historia, haciendo posible una cualidad de vida tal, que nos pone en un camino de plenitud que abarca al hombre/mujer en su totalidad ("cuerpo/espíritu; individuo sociedad; persona/cosmos; tiempo/eternidad").[15]

d. *Justicia victoriosa:* hace prevalecer al proyecto salvador

El pecado de la injusticia *no* destruye el designio salvífico del amor de Dios, de su presencia, de la manifestación de su justicia en nuestra historia conflictiva.

La acción victoriosa de Dios en la resurrección de Jesús, es el triunfo de la justicia frente al escándalo de la injusticia que da muerte. Es el triunfo de la vida, sobre la muerte y sus mecanismos necrofílicos.

La situación histórica de la injusticia que destruye la vida es una negación del designio salvador de Dios para toda su creación. La injusticia de la realidad retiene cautiva e impide que se manifieste en su plenitud la verdad de Dios (cf. Rom. 1:18). Pero el amor de Dios es más grande y sobreabundante que el pecado –cuya esencia más profunda es dar muerte. La justicia de Dios se manifiesta en que Dios hace prevalecer su proyecto salvador en las condiciones presentes de la historia, hasta el final de la historia del antireino de la injusticia y muerte. En la muerte y resurrección de Jesús se da el triunfo definitivo sobre la muerte, el triunfo de la justicia sobre la injusticia y las primicias de "la nueva tierra y el nuevo cielo", donde morará la justicia (2 Pedro 3:3).

5. *Justicia y justificación:* la justicia de Dios como gratuidad justificante.

La justicia salvadora de Dios es ofrecida como gracia. Como tal somos llamados a acogerla, en apertura a esa gracia. Aceptar el don salvífico de la justicia en el plano de la decisión personal es lo que el evangelio denomina *exigencia de conversión:* convertirse de la práctica de la injusticia destructora de la vida y el culto a los ídolos de la opresión y la muerte al Dios de la vida y la justicia anunciada por Jesús.

"La justificación por la fe" fruto de la justicia salvadora y gratuita de Dios es *una* faceta de la obra salvadora iniciada por Dios desde el mismo acto creador.

La justificación expresa la acción salvadora de Dios manifestada en la gracia de *levantarnos, rehabilitarnos, restaurarnos,* a una "nueva vida en Cristo" (Efesios 4:17-24) que por la fuerza del Espíritu, dador de esa vida, nos posibilita reconocernos creativamente hijos del Padre, libres para amar,[16] hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt., 25).[17]

6. *Justificación y justicia:* la justicia que brota de la fe (Rom 9:30)

La acción salvadora de Dios nos invita a corresponderle en un práxis de fe, libre, obediente, agradecida, al servicio de la justicia.

Tener fe es vivir a la luz de la realidad del misterio amoroso de Dios. Tener fe es la aceptación *del,* y la respuesta *al* amor de Dios que se sigue manifestando en la historia conflictiva como buena noticia salvadora (Mysterium liberationis). Cada creyente debe vivir como vivió Jesús, una vida en justicia y santidad, compartiendo el evangelio del Reino y ministrando a las dolencias y necesidades del prójimo, especialmente de aquellos que el evangelio llama "los más pequeños". El Dios de la Biblia nos exige abrir nuestros ojos y nuestro corazón ante el sufrimiento y la muerte producto del pecado y la injusticia personal y social; romper con toda pasiva neutralidad ante el dilema de la muerte de las mayorías pobres. El Dios de la Biblia es defensor (Goel) del débil y el huérfano. . . el afligido y el menesteroso" (Sal 82:3) y nos exige acompañarle en su pasión-opción por el pobre y oprimido.

CONCLUSION

En razón de la realidad que vivimos hoy en Centroamérica (que no es distinta de la situación del tercer mundo) nos corresponde abordar hoy el mensaje de la justificación por la fe desde una perspectiva histórica. Es necesario retomar con fuerza el sentido amplio de la justicia de Dios en la Biblia, como acción salvífica, liberadora, que transforma y vivifica, que irrumpe con fuerza victoriosa que vence la muerte y recrea la vida. La justicia es aquella forma que toma el amor salvador de Dios en un mundo opresivo e injusto. Esa justicia salvadora nos es ofrecida como gracia. Aceptar el don salvífico de la justicia de Dios en el plano personal –la justificación por la fe– es convertirse de la práctica de la injusticia, destructora de la vida, al Dios de la vida y la justicia anunciado por Jesús. La gracia de Dios de rehabilitarnos a una nueva vida en Cristo, por la fuerza del Espíritu, nos hace posible reconocernos hijos del Padre; libres para amar; hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños.

Que el Dios que establece la justicia de su Reino, por su Espíritu haga crecer en nosotros la bienaventuranza del hambre y sed de justicia (Mt. 5:6) para que podamos ser siempre fieles a los profundos anhelos de paz, justicia y vida abundante de nuestros pueblos.

NOTAS

1. Cf. Wilton Nelson, *Protestantismo en Centro América* (Miami: Editorial Caribe, 1982).
2. La presentación paulina de la Justicia salvadora de Dios que se revela en el evangelio conlleva un *toque polémico*. El verbo "Justicia" que está ampliamente representado en los escritos de Pablo (26 veces) lo mismo que la palabra "Justicia" figura predominante en Rom. y Gal., es decir, en aquellas epístolas en que Pablo está polemizado con el legalismo sateriológico judaizante (la justicia por las obras de la ley) y consiguientemente con su experiencia religiosa pasada, en la búsqueda de "su propia justicia" como fariseo intachable, celoso cumplidor de la ley. P. Blaser "Justificación" en Johannes B. Bauer *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona: Harder, 1967) pp. 557-558.
3. Este diccionario es la traducción del *Dictionary of the Bible* (1886) editado por el Reverendo William W. Rand, pastor de la Iglesia Reformada en EE.UU. En 1890 y hasta 1948 fue publicado en castellano por la Sociedad Americana de Tratados. Después de 1948 fue publicado por la Editorial Caribe con sede en San José, Costa Rica.
4. Rand *o. c.*, 358-359.
5. Sociedades Bíblicas Unidas, 1983. Esta traducción es ofrecida como un esfuerzo para que "el lector de hoy pueda entender lo mismo que entendían los que leían o que oían leer las escrituras bíblicas en la lengua y la época en que se escribieron. Para ello se ha usado un lenguaje sencillo. . . por eso esta versión se llama "popular". Tomado de la *Presentación*.
6. Esta traducción "popular" modifica la edición primera de 1966 que proponía el siguiente equivalente dinámico: "el mensaje del evangelio nos enseña que la manera *en que Dios nos acepta* es por la fe y solamente por la fe como dice en las Escrituras. El que es aceptado por Dios por medio de la fe vivirá" (1:17). En la puesta al día el viejo Diccionario de Rand, bajo la dirección de Wilton M. Nelson, *Diccionario Ilustrado de la Biblia* (1974) el artículo sobre la justificación, escrito por Juan Stam, re-define la justificación como "el acto soberano de Dios por el cual, por pura gracia y a base de su pacto, declara aceptos ante él a quienes creen en su Hijo".

   Pablo subraya el carácter gratuito de la justificación y también su carácter vicario; al impío le es atribuída la "justicia ajena" de Cristo. Sin embargo, la justificación no consiste en que Dios haga piadosos a los impíos y luego los acepte ("j. Analítica"), sino en que declara "aceptos" ante él a los impíos e injustos, por la justicia imputada e impartida de Cristo y así comienza a transformar toda la vida. *o.c.*, pp. 361-362.

7. Sin duda el lenguaje bíblico (así S. Pablo) al describir la acción salvadora de Dios en favor del hombre mujer emplea una analogía de raíces forenses, lo mismo que en la tradición teológica luterana se ha expresado con fuerza una interpretación de la JpF como acto jurídico (Justicia distributiva): acto por el cual Dios *toma* al hombre mujer por justo.

8. "Teología y liberación" *Fichas de ISAL* Año III-Vol. 3 No. 26 p. 3.

9. Con estas últimas palabras define G. Gutiérrez la teología de la liberación Cf. *La fuerza histórica de los pobres* p. 85.

10. En este marco estamos en deuda con "el círculo hermenéutico" propuesto por Juan Luis Segundo. Cf. *Liberación de la Teología* pp. 11-14; 47-48.

11. Hay un hecho que cada vez percibimos con mayor claridad en el tercer mundo: la pobreza es anti-vida; significa *muerte*. Según datos de la FAO 40 millones de personas, la mitad de ellas niños, mueren cada año de hambre y desnutrición; esto significa que el tercer mundo experimenta en muertes los horrores de una II guerra mundial cada año. Existen en el Tercer Mundo: Hambrientos: más de 500 millones. Con una esperanza de vida inferior a los 60 años: 1700 millones. Carentes de posibilidad alguna de acceso a la atención médica: 1500 millones. Que viven en condiciones de extrema pobreza: más de 1000 millones. Desempleados y subempleados en el mundo subdesarrollado: más de 500 millones. Con un ingreso per cápita anual de menos de 150 dólares: 800 millones. Adultos analfabetos: 814 millones. Niños carentes de escuela o posibilidad de asistir a ella: más de 200 millones. Carentes de fuentes estables y seguras de agua: 2000 millones.

12. Cf. Victorio Araya, *El Dios de los pobres* (San José: DEI, 2a. ed., 1985) p. 100.

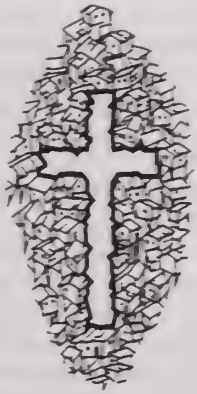
13. Cf. L. Coenen: E. Beyreuther; H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1980). Tomo II, pp. 405-408.

14. Cf. Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima: Universidad Católica, 1981).

15. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972) p. 197. Cf. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* pp. 194-197. "La afirmación propia –y por cierto escandalosa– de la iglesia es que la plenitud de esa humanidad se ofrece en el reconocimiento explícito, fiel y agradecido de Jesucristo: eso que llamamos fe".

16. Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo* (Lima: CEP, 1983) Cap. III.

17. Cf. Xabier Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños.* Mt. 25:31-46. *Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo* (Salamanca: Sígueme, 1984).



Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Respuestas y reacciones a la ponencia

Dr. Victorio Araya G.
Seminario Bíblico Latinoamericano

Estimado señor:

Leí su artículo en **Pasos** *sobre la justificación por la fe y la justicia. Hay mucho de valor para mí como luterano en él y le doy las gracias por sus pensamientos.*

Me parece que hay otra fuente de "primer" mundo que pudiera ser de alguna ayuda. Estoy leyendo otra vez el comentario sobre Romanos por Anders Nygren (en español – Bs. As: La Aurora, 1969). Su tesis es muy similar a la de la teología latinoamericana de la liberación: que el "acontecimiento" de Cristo, especialmente su resurrección, es el comienzo del nuevo eón, es decir, el eón de la vida. Noto que muchas veces los teólogos luteranos (y otros protestantes) paran con Romanos 5:1, "justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios." Casi siempre la justificación es reducida a la libertad de la culpabilidad de los pecados personales y a un sentido de paz o de bienestar. Sin embargo, creer en Cristo lleva tambien la libertad de la muerte misma. "Y es errado preguntar si se trata de la muerte física, espiritual o eterna. La muerte es la situación de todos los que pertenecemos a este eón, los hijos de Adán" (p. 25).

Puesto que Nygren estaba pensando (yo creo) en las realidades políticas del "Tercer Reich" de Alemania bajo Hitler, creo que hay mucho en sus pensamientos que podríamos relacionar con el resto del "primer" mundo así como con el "tercer" mundo y la TLL.

Bueno, gracias por sus artículos y su libro. Están ayudándome a entender la justificación en su sentido más grande.

Cordialmente,

Charles Mountain
P.O. Box 168
Volin, S.D., 57072
USA

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reacción a la ponencia de Victorio Araya

Roberto Hoefferkamp

Voy a intentar resumir brevemente la ponencia de Victorio de la siguiente manera: el protestantismo centroamericano ha abordado hasta hoy el tema de la "justificación por la fe" desde los ángulos polémico, (la tensión gratuidad-obra meritoria), psicológico (la tensión culpabilidad-castigo-perdón) e individual. Pero gracias a la realidad que vivimos en Centroamérica, Latinoamérica y el Tercer Mundo en general, nos corresponde abordar hoy el tema de la justicia o justificación de Dios desde el ángulo histórico. Esta perspectiva nos proporciona la pregunta: "¿cómo encontrar al Dios liberador que toma partido del lado de los pobres y oprimidos para establecer justicia y el derecho a la vida?". Para dar respuesta adecuada a esta pregunta, se hace necesario "retomar con fuerza el sentido amplio de la justicia de Dios en la Biblia (especialmente en la tradición veterotestamentaria) como 'acción salvífica, liberadora' ". El resultado de este "retomar con fuerza" es que la justicia de Dios triunfa hoy sobre la injusticia histórica; la justicia de Dios es "la acción transformadora de Dios en la historia, presente y actuante en las causas históricas de liberación que humanizan la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia"; y la justicia de Dios es vivificadora, es decir, "establece el derecho fundamental a la vida". Aceptar el don salvífico de la justicia (de Dios) en el plano personal" –o sea, la "justificación por la fe"– es "convertirse de la práctica de la injusticia destructora de la vida. . . al Dios de la vida y la justicia anunciado por Jesús".

En esta breve reacción no voy a intentar cuestionar ni refutar, desde el contexto centroamericano, esta reinterpretación de la "justificación por la fe", sino que voy a ofrecer una interpretación alternativa. Es significativo que el autor de la ponencia se siente obligado a "retomar con fuerza el sentido amplio de la justicia de Dios en la Biblia", sobre todo en la tradición del A.T. En cambio, yo me limitaré a examinar el empleo de los términos "justicia de Dios" (*dikaiosyne theou*) y "justificar" (*dikaioun*) en el apóstol Pablo, que es el punto de partida del protestantismo clásico/histórico. No puedo aceptar, como han pretendido muchos intérpretes de Pablo en este siglo, que la "justificación" sea un "crater subsidiario" (Albert Schweitzer), valga decir sólo una pieza secundaria de la armazón teológica del apóstol. Considero que la "justificación" es la respuesta de Pablo a su propia pregunta: ¿qué estaba en el fondo de la muerte de Jesús de Nazaret? ¿Qué estaba haciendo y mostrando Dios al permitir que Jesús sufriera la muerte en la cruz? Me parece que el tenor de la respuesta paulina es el que sigue: Dios estaba mostrando, por el hecho de que la justicia judía y romana mandó crucificar a Jesús de Nazaret, que, en el fondo, en última instancia, toda la justicia humana –individual, colectiva, estructural– es pura injusticia delante de él. Además, que Jesús cargó con todo el peso de la injusticia humana. Al resucitar a Je-

sús de los muertos, Dios reivindica a su Hijo y ofrece su justicia al mundo. Ante la cruz de Jesucristo, todos los seres humanos –buenos y malos, justos e injustos– tienen que reconocer que son "injustos" y que están lejos del destino para el cual les ha dotado de vida su Creador. Pero por medio de la misma cruz de Jesucristo, muerto y resucitado, Dios los acepta a los "injustos" como "justos", es decir los restaura al destino para el cual los creó. Esta "justicia de Dios" mediante la cual Dios los declara y los hace justos no es nada evidente a la gente. Muchos pasan frente a la cruz de Jesús y exclaman: "¡Mártir!" "¡inocente fracasado!" "¡culpable!". Sólo los que creen, pueden ver en Jesús crucificado la justicia victoriosa de Dios. Esta justicia es puro regalo divino, y jamás un logro humano. Hasta aquí mi interpretación del mensaje de Pablo sobre la "justificación" y la "justicia de Dios".

Me parece que este mensaje es siempre pertinente, en cualquier circunstancia histórica, y también en la actual encrucijada centroamericana. Porque el ser humano es casi por definición el ser que procura/busca justificarse. Todo el mundo –reaccionario, burgués, liberal, revolucionario– vive justificando sus acciones y sus intenciones. "*Es que. . .*" es quizá la frase más común que escapa de los labios humanos. Ateo y creyente, bueno o malo, justo o injusto, exitoso o fracasado –todos nos justificamos (nos excusamos) ante nuestros semejantes, ante nosotros mismos, ante lo último en la vida. Y el hecho de que nunca terminamos de hacerlo muestra que en el fondo sabemos que no podemos justificar nuestro hacer y nuestro ser. El mensaje perenne de la Iglesia Cristiana es: "No puedes justificarte. No tienes por qué justificarte". Dios te justifica, en Cristo. Y Dios no te deja sólo al hacerlo. Dios te une al pueblo suyo, al Cuerpo de Cristo, que es el cuerpo de quienes son justificados por la fe y por la fe viven en el mundo.

Pero hay más en el mensaje paulino: los justificados por la fe han muerto al pecado (Rom. cap. 6) y han sido liberados de él: "Habiendo sido liberados del pecado (un poder esclavizante), Uds. se han hecho siervos (esclavos) de la justicia" (*dikaiosune*). Por el contexto interpreto que en Rom. 6:12-23, donde ocurre 5 veces, el vocablo *dikaiosune* no se refiere a la justicia de Dios que se ha revelado en el evangelio (Rom. 1:17), sino más bien a la justicia ética. Me parece que es en este dominio de la ética donde nos corresponde hacer la contextualización. El Cuerpo de Cristo es llamado a trabajar y luchar por la justicia en Centroamérica. Y la justicia aquí quiere decir: pan, techo, ropa, escuela, medicina para la gran masa de pobres y oprimidos de nuestros países. La justicia de Dios revelada en la cruz de Cristo nos libera de la esclavitud a los dioses de este mundo –sobre todo, el dios Mamón– para que luchemos por la justicia humana. Y si no nos inscribimos de alguna forma en esta lucha, es de ponerse en tela de duda si hemos escuchado el llamado de la justicia de Dios en Cristo.

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Justificación por la fe y teología de la liberación: Una reflexión comparativa.

Gottfried Brakemeier

(traducido del portugués y editado por Guillermo Cook)

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿En qué consiste un mensaje evangélico que realmente sea buenas nuevas para los pobres (Mt. 11.5; Lc. 4.18)? En América Latina tal pregunta es inevitable. Vivimos – particularmente en el Brasil, pero en otros países de América Latina la situación es semejante– uno de los momentos más dramáticos de nuestra historia. Estrangulados por la deuda externa, somos víctimas de una crisis económica que eleva la tasa inflacionaria más allá del 150% en este año (1983) achata los salarios – ya de por sí bajísimos, agrava el problema del desempleo, condenando a los afectados al más completo abandono social y obliga al Brasil a exportar no solamente sus excedentes, sino también el producto necesario para que su población tenga una vida digna. Sufrimos los efectos de nuestra dependencia del exterior, especialmente de los Estados Unidos, que se beneficia del subdesarrollo latinoamericano, boicotea cualquier tentativa de reforma estructural y defiende sus intereses incluso con fuerza militar, como lo revela su política en América Central.

También es responsable por la crisis un modelo económico que acapara el producto y la propiedad, generando las enormes concentraciones de empobrecidos que se aglomeran en las periferias de las ciudades, o se encuentran en migración por todo el Brasil en busca de mejores condiciones de vida. Agravado por desastres de la naturaleza, el hambre crece en el país, acarreando la amenaza de una convulsión social. No menos ha contribuido a esta situación la marginalización política del pueblo bajo el régimen militar – que comienza a ser superada – aunque a ritmo demasiado lento, y con apertura política para unos pocos.

Son hechos conocidos que ciertamente no resumen la realidad brasileña en su totalidad. El mundo brasileño es complejo, como lo es el latinoamericano en general. Esto no obstante, la crisis tal como la hemos intentado describir, define el actual momento, proyectándose en todos los sectores de la vida. ¿Qué significan redención, Evangelio y misión cristiana en nuestro subcontinente?

1. La Teología de la Liberación

Desde la conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín –de 1968 en adelante– dadas las condiciones de miseria de nuestros países, para fuertes grupos del catolicismo, y de igual manera del protestantismo, la tarea de la iglesia es el compromiso a favor de la liberación de los oprimidos. El Evangelio no es neutral. Dios se ha puesto al lado de los pobres y quiere liberarlos de la opresión. La teología de la liberación es una teología con-

Gottfried Brakemeier, profesor de Nuevo Testamento, *Escola Superior de Teología, São Leopoldo*, y presidente de la *Igreja Evangélica da Confissão Luterana*.

textual, profundamente involucrada en la realidad. Se entiende a sí misma como reflexión sobre la praxis a la luz del Evangelio. No sólo descubrió el lugar privilegiado que el pobre posee en el testimonio bíblico. También descubrió que la pobreza y la ignorancia, la represión y el subdesarrollo poseen causas estructurales que solamente a nivel político pueden ser superadas. Le cabe al pueblo conscientizarse de su situación y reivindicar sus derechos. El Evangelio demanda justicia, el fin de la tiranía y marginalización; quiere personas libres, sujetos de su propia historia; busca la implantación del reino de Dios. Por esto la teología de la liberación acentúa la praxis, la necesidad de solidaridad con los oprimidos en su lucha por liberación –la opción de los pobres. Simultáneamente denuncia las ideologías que acostumbran camuflar la defensa de los intereses de las clases privilegiadas. El fruto de ese esfuerzo son las decenas de millares de comunidades eclesiales de base, en las cuales se conjuga una profunda espiritualidad con el aprendizaje de acción política y social.

La teología de liberación (T.L.) se auto-percibe como teología autóctona, latinoamericana y también católica – sin negar influencias de otras teologías ni su parentezco con articulaciones teológicas específicas de otros continentes. Sin embargo, la T.L. se declara autónoma, concebida a partir de y para la realidad latinoamericana. Asume decididamente la dimensión política de la fe, así como adopta métodos científicos, sociológicos, materialistas en el análisis de la realidad. Pero no deja sombra de duda de que pretende ser más que simple sociología y acción social. El Evangelio quiere la liberación integral del ser humano, por tanto, no sólo su liberación de estructuras pecaminosas, sino también del pecado, del egoísmo humano, del poder de la muerte. Por eso son tan importantes la lectura de la Biblia, la oración, la expresión de la fe. A los pobres, pues, a los que sufren injusticia, al pueblo se le ofrece un Evangelio que es más que simple consuelo y alivio para el alma. Es la promesa de un cambio de situación, de una nueva liberación de Egipto, de un nuevo éxodo.

Es claro que la T.L. no goza de simpatías entre los que son los defensores del *statu quo.* Incluso en la propia Iglesia Católica es controversial. Ataca los intereses de los privilegiados de la clase dominante. Ataca también –aunque implícitamente– los privilegios de la jerarquía eclesiástica. Por esto, se le considera peligrosa, en escala mayor o menor. Representa no menos un desafío para las iglesias evangélicas, para su teología y sus comunidades, para nuestra predicación y acción, exigiendo que tomemos opciones.

Sería relativamente fácil polemizar contra la teología de la liberación con argumentos teóricos: que manifiesta lagunas, parcialización, inconsecuencias y hasta, tal vez, herejías. Sin embargo, este proceder sería totalmente inadecuado, pues la T.L. exige una respuesta en el contexto de la realidad latinoamericana y de la praxis eclesial. Una polémica que desconoce la realidad de pobreza, injusticia y sufrimiento en nuestro continente, no alcanza el objetivo ni tampoco convence. Por eso el desafío que se nos presenta es: ¿Cómo vamos nosotros, los evangélicos, a articular el Evangelio para el pueblo latinoamericano? Para precisar *¿qué significa la justificación por gracia y fe, el artículo fundamental de las iglesias de la Reforma, en nuestra situación?*

2. La justificación por gracia y fe

La prédica de la justificación pretende ser testimonio de la misericordia de Dios, quien acoge al pecador, devolviéndole la dignidad de hijo y perdonándole sus deudas. Esto es lo que significa el término "justicia de Dios" (Ro. 1. 16s), es a saber, no la justicia punitiva, mediante la cual Dios castiga el pecado, y que tanto amedrentara a Lutero. Más bien significa la justicia que Dios confiere y da al ser humano (Fil. 3.6), haciéndole justo delante de sí mismo y recibiéndolo nuevamente en sus brazos paternos. Dios es justo, justificando al

pecador (Ro. 3.26), y esto a través de Jesucristo el crucificado, señal y demostración del amor de Dios al mundo caído.

De hecho, el mensaje de la justificación no se fundamenta solamente en las cartas de Pablo. Todo lo dicho y lo hecho por Jesús estuvo al servicio de la justificación. La gracia inmerecida de Dios, él la vino a traer, como lo demuestra su compañía con publicanos y pecadores. Una de las más impresionantes ilustraciones de la justificación por gracia fue dada por Jesús en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15. 11ss). El propio reino de Dios que Jesús proclama como próximo (Mr. 1.15) no es otra cosa que la justificación del pecador y la reconducción de la humanidad bajo la soberanía exclusiva de Dios.

Justificación, pues, es el acontecimiento del amor de Dios que ayuda sin preguntar si la persona lo merece. Es la manifestación del derecho que Dios tiene de ser bondadoso (cp. Mt. 20. 1ss) y de compadecerse aún cuando todos condenen (Lc. 19.1ss). Delante de Dios, en realidad, no existe nada que conquistar –ni favores, ni privilegios, ni reputación. Dios no se deja comprar. El sólo da gratuitamente: vida, bendición, perdón, ayuda, todo. Espera de sus criaturas no otra cosa sino que acepten con gratitud las dádivas divinas. Que respeten al Creador y no confíen en su propia capacidad conquistadora, sino en el poder de Dios que en los débiles se hace fuerte. De la justificación nace una persona renovada, agradecida, que sabe alabar a Dios y confiar en él por encima de todas las cosas. Nace de la justificación una comunidad, el cuerpo de Cristo, que se entiende como grupo de pecadores agraciados. Nace de la justificación el compromiso de vivir la nueva vida dada por Dios, en la lucha contra el pecado, en el amor al prójimo y en el permanente ensayo del culto a Dios en el mundo –hasta el día en que el creer sea sustituido por el ver cara a cara (1 Cor. 13.12), en la resurrección de los muertos y en la venida del reino de Dios en gloria y poder.

¿Cómo se relacionan en el evangelio pecado y pobreza, justificación y liberación, gracia de Dios y compromiso humano?

Es posible que en base a los rápidos resúmenes que acabamos de hacer que alguien pudiera concluir lo siguiente: la justificación por gracia y fe, esto es buenas nuevas para pecadores, mientras que el mensaje de liberación es buenas nuevas para los pobres. Y de hecho, la insistencia de Lutero en la justificación que proviene de una conciencia angustiada con el peso de la culpa, hace la pregunta: *¿Cómo consigo un Dios misericordioso?* La teología de la liberación, por su lado, toma como su punto de partida la realidad de pobreza en América Latina y pregunta: *¿Cómo conseguimos un mundo justo?* Ambas teologías, obviamente, pueden recurrir al testimonio bíblico: en Jesús tenemos lado a lado las bienaventuranzas para los pobres y la búsqueda de los perdidos. Tenemos la parábola del hombre rico y Lázaro, que habla de la salvación del pobre, junto a la parábola del fariseo y del publicano que pregona la salvación del pecador (Lc. 16.19ss; 18.9 ss).

De hecho, no es cierto que la justificación por gracia presupone conciencias afligidas por el pecado. Tal conciencia se observa, eso sí, en el joven Lutero, más no en Pablo ni en Jesús. El mensaje de la justificación no tiene su origen en escrúpulos psíquicos. Dicho mensaje no debe ser comprendido aparte de la inconformidad de Dios con el pecado en el mundo. Por tanto, sí es así, *¿cómo se relacionan en el Evangelio pecado y pobreza, justificación y liberación, gracia de Dios y compromiso humano?*

Se me ha pedido comparar justificación por gracia y fe y teología de la liberación. Debo comenzar con dos observaciones preliminares:

1. No me veo en condiciones de evaluar la T.L. sin simultáneamente considerar lo que de ello debemos aprender. La súbita confrontación de posiciones estancadas no ofrece promesa alguna. Por esto, antes de dirigir preguntas críticas a la T.L. preguntaré dónde ella exige corrección de nuestra posición tradicional luterana.

2. Confrontar teología de la liberación y teología de la justificación es, para ser honestos, una tarea imposible. Pues ambos son fenómenos complejos y se presentan con muchas variantes que, incluso, trascienden los límites confesionales. Por esto, lo que puedo comparar son, en realidad, solamente algunas de las principales tendencias aquí y allá, las líneas principales de pensamiento. Los matices y aspectos específicos tendrán que pasarse por alto.

II. EL DESAFIO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION A LA TRADICION LUTERANA

La teología de liberación y la situación latinoamericana confrontan a la tradición luterana necesariamente con:

1. *La pregunta por la relación entre justificación por gracia y fe y justicia en el mundo.* Habituados a ver en la "justicia de Dios", revelada en el Evangelio, un sinónimo de la misericordia de Dios, hemos dejado de ponerle atención a la justicia "distributiva" que da a las personas aquello a lo que justamente tienen derecho. Se ha hablado mucho de la justificación, más poco se dice acerca de *hacer* justicia.

   Es el mérito de la T.L. insistir en la justicia como mandamiento divino – y esto en el sentido bien elemental de reconocer y respetar derechos, de dar participación, de distribuir correctamente los bienes, tanto materiales como otros. "Justicia" es un término político, no cabe duda, sin embargo, profundamente bíblico. Los profetas exigen justicia como amparo para los débiles y pobres, viudas y huérfanos, en defensa de su causa. En este mismo sentido, Jesús promete la bienaventuranza a los que por la justicia tienen hambre y sed (Mt. 5.6). Y será por justicia que se distinguirá el nuevo cielo y la nueva tierra, de perfección futura, aguardada por la fe cristiana (2 Pe. 3.13). ¿Cómo, entonces, se relacionan la justificación por gracia y el empeño por justicia en el mundo? Nos limitaremos a dos observaciones:

   a) *La justificación no quita de las personas lo que les es debido; más bien les da lo que no merecen* (cp. Mt. 20. 1ss). La gracia de Dios siempre concede más, nunca menos, de lo que las personas precisan. La justificación, pues, no pasa por alto, sino que más bien exige que sean atendidos los derechos de las personas.

   b) *La justificación compromete.* Necesita ser aceptada por fe y demostrada en la práctica de aquella misma misericordia que el justificado recibe de Dios (cp. Mt. 18. 23ss). La misericordia y el amor siempre sobrepasarán a la justicia distributiva" – pero, como dijimos anteriormente, nunca harán menos que ella. El amor no se alegra con la injusticia; al contrario, se regocija con la verdad (1 Co. 13.6). *La justicia quiere que se respete como derecho lo que Dios ha dado a todos por gracia.*

2. *La pregunta acerca de la relación entre justificación y liberación.* Según el testimonio bíblico, la libertad es intrínseca a la fe y es fruto de la justificación. La Reforma en el

siglo XVI fue un gran movimiento de liberación a partir del descubrimiento de la justificación por gracia y fe. ¿No habremos suprimido este aspecto del Evangelio, limitando la libertad evangélica indebidamente a la esfera interior del ser humano?

Esto es lo que la T.L interroga al enfatizar que a la liberación interior debe corresponder la liberación exterior. ¿Puede la iglesia, al hablar de libertad evangélica, callar con respecto de las estructuras que esclavizan al ser humano y lo oprimen política, económica y estructuralmente? La teología de liberación ve que el pecado no es una cuestión del individuo solamente. Puede encarnarse en leyes y en estructuras deshumanizantes, incompatibles con el evangelio. Insiste la T.L. en que la libertad evangélica debe ser concreta, por tanto, también política – como también debe ser concreta la salvación en general, englobando las necesidades físicas y materiales del ser humano.

La iglesia evangélica, así lo entiendo, es desafiada a superar su comprensión individualizante de la justificación por gracia y a descubrir las dimensiones sociales del Evangelio. Dios, al enviar a Jesucristo, tuvo en mente la reconciliación del mundo, no sólo la salvación de individuos. Es necesario recordar que una de las tres grandes libertades que son consecuencia de la justificación, según Pablo, es la libertad de la ley. La justificación por gracia y fe adquiere palpitante relevancia en la medida en que se percibe que la ley, de la cual somos liberados, tiene estrecha vinculación con las estructuras sociales que nos rigen.

> La Reforma en el siglo XVI fue un gran movimiento de liberación a partir del descubrimiento de la justificación por gracia y fe. ¿No habremos suprimido este aspecto del evangelio, limitando la libertad evangélica indebidamente a la esfera interior del ser humano?

3. *La pregunta por la relación entre justificación por gracia y participación política.* Esta pregunta ya estaba implícita en las dos primeras, pero merece especial consideración. La tradición luterana jamás ha negado el compromiso político del cristiano. Ha visto en las estructuras políticas y sociales, así como en el gobierno del estado, el buen orden de Dios, o sea, como un instrumento para mantener la creación, reglamentar el convivio humano y servir a la justicia, muy de acuerdo con lo que dice el apóstol Pablo en Ro. 13. 1ss. Aunque el estado no puede salvar, puede y debe cuidar del bienestar de la sociedad. De esta manera cumplirá con un mandato divino en el cual el cristiano no dejará de percibir el reinado del Dios de gracia. Lutero hablaba del reino de Dios "a la izquierda". Por otro lado, el poder estatal puede corromperse y servir la injusticia más que a la justicia. En este caso, la tradición luterana dejó bien claro que se debe obedecer más a Dios que a los hombres (Hch. 4.29).

Sin embargo, la realidad es otra. Se registra entre los Protestantes de América Latina una extraña inhibición en asuntos de política. Claro está, la religión y la política no deben ser confundidos. No son la misma cosa. Pero al mismo tiempo, no es posible separarlos. La sujeción incondicional a la autoridad instituida choca con la primacía de la obediencia a Dios sobre la obediencia a los hombres. Además, la renuncia a la responsabilidad política perjudica seriamente el cumplimiento del amor al prójimo y

significa una culpable falta de interés en velar por la creación de Dios. Pues no hay espacio donde más se puede hacer en pro o en contra del prójimo y de la creación que en el campo de la política. La fe que evade la responsabilidad política traiciona al Dios creador, demuestra desamor para con el prójimo y deja al estado sin el asesoramiento que éste necesita (aún cuando no siempre lo desee). El estado moderno no funciona sin la corresponsabilidad de sus ciudadanos, especialmente los cristianos. La T.L. le hace recordar a la iglesia de su compromiso.

4. *La pregunta por la relación entre justificación por gracia y las buenas obras humanas.* Con justa razón el luteranismo acentúa la gratuidad de la salvación. El ser humano no puede hacer nada para merecer la gracia divina. El evangelio exige fe, no el esfuerzo por conquistar el favor de Dios por acción meritoria. Pero, ¿significará esto que el cristiano debe quedar cruzado de brazos y considerarse dispensado de cualquier actividad propia? Exagerando un poco se podría decir que se desenvolvió en nuestra tradición una verdadera alegría contra todo lo que oliese a "obras". Ya hemos visto que tal postura significa un mal entendido acerca de la justificación. El apóstol Pablo combate esto en el sexto capítulo de su carta a los Romanos.

La teología de la liberación acentúa la praxis, poniendo al descubierto una deficiencia en nuestra iglesia. Pues la fe no se resume en sentimiento, conocimiento o convicción. Es vivencia. Se hace vigente en el amor (Gl. 5.6) o no es fe. El justificado por la gracia no puede dejar de vivir la gracia, de compartir lo que Dios le ha dado. Esto significa también que no puede dejar de protestar por la falta de amor en nuestra sociedad, contra los crímenes practicados en la criatura de Dios, en los indefensos y pobres; no puede dejar de denunciar el pecado. Esto no es porque se place en la crítica, sino porque ha sido constreñido por el amor de Cristo (2 Co. 5.14) que obliga a buscar el bienestar de todos y dar cuidado especial al necesitado. Dios exige de los justificados por gracia y fe no las "obras de la ley", sino las "obras del amor", a fin de que las personas aprendan a glorificar a Dios (Mt. 5.16).

La teología de la liberación despierta a las iglesias a la realidad de nuestro continente y a dimensiones que hemos omitido en la práctica de la fe. Representa un desafío que debe ser tomado muy en serio aún en aquellos aspectos en que, a partir de la herencia teológica luterana, debemos mantener reservas.

La teología de la liberación despierta a las iglesias a la realidad de nuestro continente y a dimensiones que hemos omitido en la práctica de la fe. Representa un desafío que debe ser tomado muy en serio aún en aquellos aspectos en que, a partir de la herencia teológica luterana, debemos mantener reservas.

III. PREGUNTAS CRITICAS DE LA FE REFORMADA A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

A semejanza de nuestro procedimiento anterior, resumiremos nuestras preguntas críticas en bloques temáticos.

1. *La relación entre evangelio y política.* Mientras que en las iglesias tradicionales, como vimos, la dimensión política de la fe está subdesarrollada o hasta reprimida, en la teología de la liberación esta dimensión adquiere una prioridad que, en algunos casos, llega a ser casi exclusivo. El mal se entiende como cuestión de estructuras. Se encarna en el sistema capitalista y se expresa en una sociedad profundamente marcada por el conflicto de intereses y la lucha de clases. En otros términos, el mal es visto esencialmente como problema político, que debe ser superado también con medios políticos – estrategias, concientización y organización del pueblo. La liberación, entonces, se torna un proyecto que será concretizado por la clase oprimida y significa la eliminación de toda dominación y construcción de una sociedad justa y fraterna.

No cuestionamos la validez del análisis social subyacente, ni colocamos en duda la necesidad de que los grupos sociales marginados luchen por sus legítimos derechos. Es una implicación de la democracia. Preguntamos, sin embargo, si el mal, a través de su definición predominantemente política, no sufre indebida reducción. Si antes que nada fuesen de orden estructural y política los males de la sociedad, como por ejemplo la injusticia y la opresión, estos serían en realidad cuestiones técnicas, en principio solucionables mediante el esfuerzo humano. Bastaría el intento de conquistar el poder para concretar un determinado modelo social. Pero esto no va más allá del nivel de las puras posibilidades humanas. Esto no representa, inclusive, el dominio exclusivo de la iglesia, sino que exige de los cristianos la conjugación de esfuerzos con no-cristianos en la consecución de los objetivos.

Si por un lado hacer caso omiso de la dimensión política de la fe es peligroso, del otro lado la sobrevalorización de esta dimensión también es peligrosa. Pues donde todo depende del esfuerzo político humano, Dios en verdad viene sobrando, la predicación se agota en imperativos, cuestionamientos y aún agresiones (dependiendo de la clase social de los oyentes) lo cual puede acabar en la frustración ante la realidad de la debilidad humana, que caracteriza también al esfuerzo político.

Son formas exageradas de la T.L. a las que nos acabamos de referir. Sin embargo, ellas están muy presentes entre nosotros, suscitando a su vez la pregunta por la correcta definición de la dimensión política del Evangelio. ¿Cuál es lo prioritario? Como muestra, un botón. Ha adquirido relevancia especial en nuestro contexto la palabra de Isaías 32.17 (cp. Sal. 85.11), que dice que la paz es el fruto de la justicia. ¡Una gran verdad! Quien quiere la paz debe hacer justicia – algo que debemos recordar permanentemente a los gobiernos. Sin embargo, ¿no es también verdad lo contrario: que la justicia es el fruto de la paz? ¿De aquella paz de Dios que excede todo entendimiento (Fil. 4.7), que no podemos producir, sino que únicamente recibir? ¿Por qué es tan difícil hacer justicia? ¿Sería tal vez porque falta la paz con Dios, la cual es fruto, no de la justicia, sino de la justificación (Ro. 5.1)?

En resumen, me parece que la política tiene más que ver con la ética cristiana que con la soteriología. En otros términos, la acción política del cristiano –tanto a favor de sus propios y legítimos derechos como a favor de los derechos de otros– pertenece a los deberes cristianos. ¡Puede mejorar al mundo, pero no es capaz de salvarlo! Aunque haya un vínculo muy fuerte entre ambos, el bienestar y la salvación no deben ser confundidos. La salvación abarca más, y esto nos lleva a la próxima pregunta.

2. *La relación entre evangelio y liberación.* Lógicamente, la mayoría de los teólogos de la liberación no se amarra a la perspectiva solamente política. Tienen en mente, como

ya dijimos, la liberación integral, lo cual incluye la superación del egoísmo, de la falta de amor, la incredulidad y la muerte. Si es así, por tanto, nos preguntamos si la liberación no presupone la justificación por gracia y fe. ¿Pues cómo llegar a ser libres del egoísmo si no es por el perdón de Dios y por la dádiva del Espíritu Santo que reorienta a las personas, motivándolas a buscar no las cosas de los hombres, sino más bien las de Dios (Mc. 8.33)? ¿Quién libera del yugo de los intereses propios y clasistas, de los ídolos cultuados por la clase dominante y dominada, si no es el Espíritu de Dios? Este, sin embargo, nos viene a nosotros en la persona de Jesucristo, crucificado por amor a nosotros y resucitado "por causa de nuestra justificación" (Ro. 4. 25).

De lo anterior se desprende lo indispensable de la predicación y del testimonio. El evangelio no se diluye en la praxis. Es una noticia que debe ser divulgada, so pena de que la liberación se pervierta y sea absorbida en el choque de intereses. Esto implica que la naturaleza de la liberación evangélica no se resume en una simple "liberación de", o sea en emancipación e independencia, sino que es esencialmente la "liberación para" asumir el compromiso con Dios y con el prójimo. Tal liberación, sin embargo, es el resultado únicamente de la predicación y aceptación del amor de Dios que acoje a los culpables, no juzga según méritos y es más poderoso que la propia muerte. Por esto, sin la justificación por la gracia, asimilada por la fe, ciertamente se puede ofrecer a los pobres muchos proyectos políticos (los cuales nosotros no despreciamos), pero no la liberación integral. Está implícita en estas consideraciones nuestra tercera pregunta.

3. *La relación entre evangelio e iglesia.* Trabaja la teología de la liberación intensamente con la categoría "pueblo", al cual da una doble caracterización: "pueblo", o sea en primer lugar la masa marginada, explotada, pobre —por tanto, se trata de *una categoría sociológica.* Pero simultáneamente "pueblo" es sinónimo de iglesia, es el grupo con el cual Dios se solidarizó y que posee la clave de la verdad evangélica— por tanto, se trata de *una categoría teológica.* Si bien es cierto que algunos teólogos de la liberación enfatizan la necesidad de fe de parte del pobre, es corriente la identificación directa de iglesia y pueblo, aunque en la mayoría de las veces esto sea más implícito que explícito.

La Iglesia Católica puede hablar así porque afirma una mediación del Espíritu Santo sin la palabra externa de la predicación. La iglesia tiene al Cristo; es su cuerpo místico. Entendiendo por iglesia no tanto la jerarquía sino el pueblo de Dios, puede la T.L. transferir prácticamente todos los atributos de la iglesia al pueblo. No hay necesidad de crear iglesia; el pueblo ya es iglesia y afiliarse a ella es idéntico a solidarizarse con los pobres.

Para una iglesia protestante surgen dificultades en este punto, tanto de índole práctica como teológica. Comencemos por el lado práctico. Si bien es muy típico de nuestra iglesia la diversidad social de sus miembros, prevalece en ella el elemento de clase media. Por tanto, ella no se compone de un "pueblo" en el sentido ya expuesto, por lo menos en su mayoría. A los ojos de pastores que simpatizan con la teología de la liberación, tenemos los falsos miembros en la iglesia. Estos pastores quieren trabajar con el pueblo, no con los miembros tradicionales. No obstante, no tenemos estructura para esto. El pastor casado precisa de la parroquia o de la institución para su sostén. El conflicto que esto suscita se articula en nuestra iglesia en la supuesta alternativa entre el así llamado "pastorado de atendimiento" (o sea tradicional) o el "pastorado de convivencia" (de solidaridad con el pueblo). Una solución al problema aún no está a la vista.

No menos graves son las dificultades teológicas. La iglesia evangélica se define más por lo que recibe que por lo que es o tiene. Vive de las dádivas de Dios, cada día nuevas. Por eso, no acentúa en primer lugar el "Cristo con nosotros", o sea el Cristo que está de nuestro lado, sino el "Cristo por nosotros", es a saber, el Cristo que se dio y murió a favor de los pecadores. La iglesia depende de la palabra-sacramento de su Señor. Depende de la gracia, recibida dignamente solo cuando la persona se somete al juicio de Dios. Pues Cristo, el crucificado, no salva ni se solidariza con nadie sin al mismo tiempo juzgarlo. Hay una profunda solidaridad de todos en el pecado. Esta es la base, en medio de la cual la gracia inmerecida de Dios crea la comunidad de los pecadores agradecidos, de los simultáneamente justos y pecadores.

De lo anterior se desprende que la clasificación de las personas en opresores y oprimidos sólo puede tener un valor relativo. Dentro de determinada perspectiva, y en casos concretos, esto tiene su razón de ser, pues opresores existen, en América Latina y en el hemisferio norte. Son una realidad y se presentan en muchas formas y variantes. No obstante, de ninguna manera puede esto significar la clasificación de personas en pecadores y justos. Si fuera así, todo estaría perdido. La iglesia se constituiría en una clase social, en partido político o grupo de interés. Es el escándalo del evangelio que Jesucristo toma radicalmente el lado de los pecadores, y entonces entre estos, el lado de los pobres.

Esto significa que Dios crea su comunidad a partir de gente que es indigna y pecaminosa, no a partir de un determinado sector social, sea cual fuere. Pero compromete a tal comunidad de inmediato con el servicio al necesitado. La comunidad cristiana se constituye por la fe de sus miembros, que aceptan la justificación gratuita del pecador y toman una posición basada en esta verdad La comunidad se manifiesta, sin embargo, en el amor que traduce la gracia que ha recibido en beneficio al prójimo. La hace valer como elemento crítico en un mundo terriblemente viciado por la "ley del mérito", de la productividad y rentabilidad. La tarea de la iglesia consiste en crear una nueva comunión –no de los iguales, sino de los diferentes– superando así los antagonismos de la sociedad. Es tarea difícil y, no obstante, la única forma de realmente ser comunidad cristiana.

Esto significa que Dios crea su comunidad a partir de gente que es indigna y pecaminosa, no a partir de un determinado sector social, sea cual fuere. Pero compromete a tal comunidad de inmediato con el servicio al necesitado.

IV APUNTES PARA UN EVANGELIO LIBERADOR EN AMERICA LATINA

¿Cuál es el evangelio para América Latina? Existe en realidad sólo uno: la noticia de que Dios amó al mundo hasta el punto de haber podido dar a su Hijo Unigénito (Jn. 3.16). Y de hecho, solamente el amor es capaz de salvar y de fundamentar la esperanza, también en América Latina. Permítanme explicar.

1. *En el amor de Dios, o sea en su gracia, está la redención del mundo, pues. . .*

a. *El amor divino da razón de ser a las personas* aunque a los ojos de la sociedad no tengan valor alguno. Los criminales, los desempleados, los marginados y todos aquellos para quienes no hay lugar en la sociedad, siguen siendo criaturas de Dios, por los cuales Jesús murió en la cruz. Dios conoce a cada uno, aunque viva en el anonimato de la metrópolis, en la soledad de las masas, en la marginalidad de las favelas. Ninguno es olvidado por Dios. A sus ojos tenemos valor aunque hayamos superado los 40 años y seamos personas sin poder adquisitivo. No dejan de ser sus hijos los menores abandonados, los asesinados, los que sufren tedio rodeados de lujo, los que pasan hambre y miseria. Pero la iglesia debe proclamar esto y esparcirlo a los cuatro vientos, como consuelo, juicio e invitación a la conversión y al juicio.

b. Nos plantea *nuevos patrones de conducta.* No es la grandeza, la gloria o el poder que vale delante de Dios, sino los actos de amor para con los que sufren. No se trata de un amor puramente sentimental. El amor de Dios tiene como distintivo al Cristo crucificado. El amor cristiano (el *ágape*) debe ser comprendido como dádiva y sacrificio, como la voluntad que no ama su propia vida sino la del otro. Como consecuencia el evangelio levanta la pregunta: *¿qué debe querer el amor en la situación de América Latina?* ¿Podemos dudar de que el amor debe desear la justicia, las reformas estructurales, la liberación del yugo de las dependencias, pan en lugar de armas? El amor debe pensar, y el raciocinio político y económico debe amar; de otra manera "nada será" (1 Cor. 13. 1ss).

El evangelio de la justificación gratuita por Dios nos libera para tal amor. No sólo lo plantea como exigencia, sino que también lo hace posible. Esta es la doble tarea de la iglesia, es a saber, manifestar el amor como exigencia y simultáneamente, a través de su palabra y acción, capacitar a las personas para este amor, sin el cual el mundo está condenado a perecer.

2. *En el amor de Dios y en su gracia está, también, nuestra esperanza,* pues. . .

a. *Sigue siendo una realidad el amor del Padre celestial* aunque el mundo sea arrollado por una guerra nuclear o una catástrofe ecológica. Continúa siendo realidad también para los millones que se mueren de hambre, de terribles enfermedades o que son víctimas de la violencia. Porque la muerte no puede separar del amor de Dios (Ro. 8.38ss). El amor da vida que sobrepasa la muerte, da vida eterna. Existe una esperanza aunque el mundo sucumba por causa de sus crímenes, su estupidez y su limitación natural. Es la esperanza de la resurrección. Esta esperanza abre el futuro donde el futuro, según la perspectiva humana, dejó de existir. Cuestiona el inmanentismo alienante que, pregonando la auto-realización plena de las personas en esta vida, es responsable por la brutal búsqueda desenfrenada de la felicidad —característica de nuestra época y causante del consumismo concentrador de los bienes y de las personas.

b. *Este amor siempre nuevo de Jesucristo despierta a las personas,* abriéndoles los ojos, oídos y corazones hacia los miserables, los necesitados y los que sufren. ¿Quiénes levantan la voz en defensa de los oprimidos? ¿Quiénes son libres para denunciar los crímenes practicados contra la naturaleza, los pueblos, las minorías y los grupos sociales? Solamente los que tienen amor. De ello el evangelio es una inagotable fuente. Se engaña quien supone que puede ser cristiano sin practicar el amor. El evangelio compromete y levanta la pregunta, que yo repito: *¿qué debe procurar hacer el amor en la situación de América Latina?*

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Justificación y justicia en parábola:
Un sermón sobre Mt. 18. 23-34

Irene W. de Foulkes

Quisiera contarles de un amigo que trabaja como peón; llamémosle Juan, Es un hombre inteligente, capaz, conscienzudo en su trabajo. Comentando sobre su puesto de encargado de una pequeña quinta, nos dijo, "Viera qué contento estoy trabajando ahí – ¡no tengo compañeros!". Como hombre que trata de vivir como cristiano, se da cuenta de que la vida se complica cuando, además de llevar una conducta personal correcta, hay que llevar también buenas relaciones con los demás. Para él (¿y para algunos de nosotros?), lo mejor es no tener que preocuparse por los demás: cómo repartir en forma justa las tareas y las responsabilidades, cómo actuar cuando el compañero falla, qué hacer cuando otro malinforma al jefe sobre nuestro trabajo. Nuestro amigo Juan prefiere evitar estas molestias, porque en el fondo sospecha que Dios se preocupa por ellas y por tanto le va a exigir a él que no viva en celos y peleas con compañeros de trabajo, sino que sea justo y considerado con ellos y que reclame justicia del patrón cuando otro la necesita. ¿De dónde viene esa sospecha?

Toda la vida de Jesús, tal como la percibimos en los evangelios, nos da la respuesta a esta pregunta. Además, en ciertas ocasiones Jesús explicó por medio de parábolas el mensaje que su propia vida comunicaba: la presencia del Reino de Dios, con sus dones y sus demandas. En una de esas ocasiones contó esta historia:

> Por esto, el reino de Dios es como un rey que quiso hacer cuentas con sus funcionarios. Estaba comenzando a hacerlas cuando le presentaron a uno que le debía muchos millones. Como aquel funcionario no tenía con qué pagar, el rey ordenó que lo vendieran como esclavo, junto con su esposa, sus hijos y todo lo que tenía, para que quedara pagada la deuda. El funcionario se arrodilló delante del rey, y le rogó: "Señor, tenga paciencia conmigo y se lo pagaré todo." Y el rey tuvo compasión de él; así que le perdonó la deuda y lo puso en libertad.
>
> Pero al salir, aquel funcionario se encontró con un compañero suyo que le debía una pequeña cantidad. Lo agarró del cuello y comenzó a ahogarlo, diciéndole: "¡Págame lo que me debes!" El compañero, arrodillándose delante de él, le rogó: "Ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo." Pero el otro no quiso sino que lo hizo meter en la cárcel hasta que le pagara la deuda. Esto dolió mucho a los otros funcionarios que fueron a contarle al rey todo lo sucedido. Entonces el rey lo mandó a llamar, y le dijo: "¡Malvado! Yo te perdoné toda aquella deuda porque me lo rogaste. Pues tú también debiste tener compa-

---

La Dra. Irene W. de Foulkes, profesora en el Seminario desde 1956, es actualmente directora del Programa en Residencia.

sión de tu compañero, del mismo modo que yo tuve compasión de ti" Y tanto se enojó el rey que ordenó castigarlo hasta que pagara todo lo que debía. (Mateo 18:23-34, Versión Popular).

El rey condena y condona

Un juicio de estado se acerca; los funcionarios están puestos sobre aviso; el jefe de estado pasará revista de todas las dependencias. Mientras algunos empleados se ponen nerviosos, otros se alegran. Habían observado ciertas irregularidades en el manejo de los negocios del estado. Preparan una denuncia, y al llegar el día de entrega de informes, se adelantan para acusar a un alto funcionario, uno que gozaba de la confianza del rey. Hay en esta historia un gran estafador, reconocido como tal, que había defraudado al fisco de una suma astronómica. Tiene que haber sido un funcionario con acceso al tesoro de la nación, un ministro de hacienda. No era un negocito no más sino una masiva desviación de fondos lo que le hizo deudor de suma tan exagerada.

No había pasado desapercibido. ¿Eran fiscales recelosos los que lo descubrieron? ¿O compañeros desengañados porque no compartió su aventura con ellos? No importa; tarde o temprano los auditores del rey hubieran dado con el responsable de la fuga de fondos. Lo cierto es que el rey no vacila en confrontar al culpable; emite juicio y pronuncia la sentencia: todos los fondos tienen que reintegrarse, para que se limpie el récord del delincuente.

Imposible. Sumas millonarias ya gastadas no se sacan del bolsillo así no más.

La sentencia del rey-juez se convierte en castigo; manda apresar al hombre e impone un embargo contra todos sus bienes. No solamente responderán sus propiedades y pertenencias, sino que su propia persona y la de sus familiares responderá por la deuda; serán vendidos como esclavos no tanto por el dinero que produzca este negocio sino por la denigración que significa.

Caso perdido. Frente a su enorme necesidad el funcionario no tiene recurso alguno. Desesperado, hace la única apelación que se le ocurre, una propuesta loca: pide tiempo para cumplir con el reintegro de fondos ordenado. ¿Era realista? Solamente si hubiera tenido todavía acceso libre al ministerio de hacienda, para volver a cometer los mismos actos de antes, hubiera podido aportar algo. El rey lo sabe, y no se lo va a permitir. El caso está realmente perdido —excepto por el único recurso posible para evitar que el castigo sea aplicado. El hombre había pedido paciencia. No había pedido perdón. No se le había ocurrido siquiera. Sabía que servía a un rey justo; pero no se daba cuenta de que el rey era también un amo generoso, amoroso. Sin más motivo que este carácter del rey, hay un sorprendente cambio en su actitud. Se conmueve del desesperado, no por sus méritos sino por su necesidad. El rey prodiga su bondad: condona al condenado. ¿Qué derecho tiene de hacer semejante cosa? ¿No tiene delante a un criminal confesado? ¿Y qué de los millones de pesos? Aquí tenemos la pista: los millones. Se debían al rey mismo; él era el agraviado. La condonación resulta costosa para él mismo; él absorbe la deuda; él la paga. ¿No tenemos acá el evangelio que más tarde predicaría Pablo? El culpable puede gozar de plena liberación porque su juez absorbió en su propia persona la deuda, y lo hizo por amor. En palabras de la parábola podemos decir que el evangelio es la historia de un rey que condena y condona.

Pero aquí no puede terminar el relato. Se anunció en su comienzo como la historia de un rey y sus funcionarios —así, en plural. Están en escena muchas personas más, y se necesitará un segundo acto. (Nos hace pensar en otras historias de dos actos, como la del hijo pródigo y su hermano mayor, o la parábola de la invitación al banquete rechazada y redirigida). Por lo que comentamos sobre el mensaje de Pablo, sin embargo, nos preguntamos si no tenemos ya todo el evangelio de la justificación gratuita, total, que Dios nos ofrece. ¿El mensaje de Pablo incorpora también un acto segundo?

Ya hemos visto que la sequela de la liberación del funcionario tendrá que ver con los demás funcionarios. El mensaje del reino que Jesús explica con esta parábola no es cuestión de individuos, tampoco de una masa, sino de personas en relación.

El condonado condena.

Ya nos imaginamos la expectativa con que los fiscales y los compañeros de trabajo aguardaban la salida de aquel funcionario de los fondos malhabidos. La noticia de la increíble condonación no tardó en llegar a sus oídos, y ahora sus ojos se fijan en ese hombre que literalmente volvió a nacer después de haber sido sentenciado a muerte. ¿Cómo se presentará? ¿Qué palabras tendrá para expresar lo que le ha pasado? ¿Cómo actuará?

El comportamiento del famoso indultado apenas sale del juicio no los deja con dudas: ¡no ha cambiado nada! Sigue intacto su afán por asegurar y aumentar su propia hacienda a costa de otros, pues agarra a un compañero que le debe algo, le da un gran meneón y le exige el pago contante y sonante. De hecho, fue una deuda pagable, una suma no exhorbitante. Negociando un plan de pagos, el deudor podría cumplir con su obligacion. Por eso, en seguida le pide paciencia a su acreedor, en una frase que hace eco de las propias palabras del gran estafador frente al rey unos momentos antes.

En seguida aparece en este segundo acto del drama otro eco del primero: el juicio y la sentencia. Pero ahí termina el paralelo entre los dos. Donde el rey-juez prodigó su bondad, absorbió la deuda y absolvió al deudor, este ahora reacciona con mezquindad y egoísmo frente a su desgraciado compañero. Y esto simplemente porque –según dice la parábola– no le dan ganas de hacer otra cosa: "no quiso". Por supuesto tenía todo el derecho legal a su lado; no tiene ninguna obligación contractual de ser bondadoso, de perdonar una deuda. Según la ley, su condena del deudor es correcta. ¿Pero era justo a la luz de su propia experiencia de ser liberado por su acreedor de una deuda infinitamente mayor? Justificado él por un rey-juez justo y generoso, ¿no tenía que practicar igual justicia con sus semejantes? Obviamente los demás compañeros opinaban que así debería ser.

Dolor y denuncia.

La reacción tampoco se deja esperar. La gran noticia del distrito había sido aquella enigmática condena condona por parte del rey, y ahora el vivaracho se ha mostrado más bien aprovechador y tacaño. A los compañeros les duele profundamente este hecho, y su dolor se torna en denuncia ante el rey. Por lo que han visto del carácter de este rey, se dan cuenta de que esta sequela seguramente no se ajusta a su plan; no es el resultado que él perseguía al reinstaurar al gran deudor, al justificarlo, por decirlo así.

Justificación y justicia

Pero si la justificación, en lenguaje de Pablo, es por la fe, ¿pueden las obras, o falta de ellas (como en este caso) tener algo que ver con la condición de perdonado? Los compañeros funcionarios que Jesús pone en la parábola piensan que sí, y esta idea no es ajena a Pablo tampoco. Cuando escribe a una joven iglesia en Galacia (5:1-6), Pablo insiste que Cristo es el que produce su liberación, por medio de la fe –pero una fe que obra con amor.

Ante el dolor y la denuncia, el rey se enoja, así como Jesús se enojaba frente a actos de injusticia y menosprecio hacia los débiles en su sociedad (como por ejemplo Mc. 3.5). Las palabras del rey al hombre justamente acusado de nuevo por sus compañeros le recuerdan a éste las condiciones de su propia justificación: "Yo te perdoné toda esa deuda porque me lo rogaste". Pura gracia. Así hemos entendido el evangelio, ¿no es cierto? No hemos tenido que hacer otra cosa para obtener el perdón de Dios sino solo pedírselo. Hemos confiado en que él ha pagado ya nuestra deuda. Aquí está el evangelio de Pablo envuelto en una parábola.

Pero hay otra cosa. Jesús dibuja para nosotros qué clase de perdón, qué clase de gracia, el rey ha mostrado a este siervo. Tal como le había dirigido palabras compasivas, ahora le profiere un " ¡Malvado!". ¿Malvado? Nada ilegal había hecho. Sí, malvado. El perdón recibido conlleva una exigencia: el perdonado deberá dejarse transformar en la imagen del que mostró tanta compasión por él. "Tú también debiste tener compasión de tu compañero, del mismo modo que yo tuve compasión de ti."

Nuestros prójimos tienen el derecho de esperar esto de los perdonados. Reclaman que nos preocupemos por sus necesidades. El que nos justificó exige de nosotros esa misma justicia frente a los que están en desventaja en nuestro pueblo. Los "ecos" del segundo acto de la parábola están ahí para darnos a enteder que hay una conexión ineludible entre una cosa y la otra.

Como protestantes evangélicos hemos insistido en que la justificación es por la fe, y nos gusta citar las declaraciones de Pablo a este respecto. Junto con esta insistencia va la responsabilidad de indagar sobre qué clase de fe entra en juego acá. ¿Será que esta parábola nos ilustra la respuesta? El rey exige al justificado que obre con amor, que sea agente de justicia con los demás.

La fe que conduce a la justificación, a la liberación, conlleva en sí la transformación del justificado, a semejanza del gran rey-juez. Para remachar este punto indispensable, la parábola termina con la categórica descalificación del perdonado que no perdona, del "justificado" injusto. En palabras de Santiago, esa clase de fe no salva.

¿Por qué Jesús contó una historia que termina tan tristemente? El evangelista Mateo responde a esta pregunta por medio del marco comunitario en que la inserta: los discípulos de Jesús y sus seguidores en las primeras iglesias cristianas estaban en peligro de malinterpretar el don generoso de Dios al aceptarlos como sus hijos. Así como ellos, nosotros hoy día tenemos que escuchar a menudo la advertencia de esta parábola. Pero además de una advertencia, esta historia contada por Jesús pone delante de nosotros un cuadro claro de las responsabilidades que son parte integral de nuestra relación con Dios. Dios se propone, al prodigar sobre nosotros el bien de la restitución, de la restauración a una vida libre, plena y confiada en él, que se restaure también la imagen suya en nosotros. El enfoque particular que esta parábola le da a esa imagen es que debemos – ¡y podemos, porque nos capacita para ello!– actuar con justicia y amor. Prodiguemos también nuestro cuidado por el bien de otros, por la justicia entre las personas y entre los pueblos, tal como Dios lo hace.

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El evangelio paulino de justificación por la fe:
Conversación con José Porfirio Miranda

Jorge V. Pixley

Rodolfo Obermüller ha dedicado su vida a la interpretación de la Biblia, porque confía que ella contiene buenas nuevas para la América Latina. Lo honramos por su profunda inquietud pastoral al buscar abrir los escritos apostólicos como Palabra de Dios. Como hijo leal de la Reforma Luterana, Obermüller ha mantenido la centralidad del evangelio paulino de la justificación por la fe.

Como homenaje al distinguido catedrático luterano, queremos en este ensayo examinar nuevamente el evangelio de Pablo, haciéndolo en conversación con el iconoclástico exjesuita que nos ha regalado una importantísima obra sobre la justificación por la fe bajo el título improbable de *Marx y la Biblia*[1]. Como Obermüller, Miranda tiene una pasión por entender el mensaje de la Biblia como evangelio, salvación para un pueblo que vive bajo el peso de la injusticia. Pero, mientras Obermüller no puede ocultar su amor a la Iglesia que es la proclamadora del evangelio, el mexicano nos invita a escuchar la palabra de Dios convocándonos a la justicia a pesar de una Iglesia que ha ocultado el mensaje y ha servido de sostén de la opresión. Parece apropiado un examen de este atrevido esfuerzo como homenaje al intérprete jubilado que siempre ha respetado a quien busque tomar en serio los escritos canónicos de la fe cristiana.

El evangelio de Pablo según Miranda

En esta primera sección de nuestro ensayo presentaremos los puntos centrales del evangelio que Pablo predicó, según nos lo interpreta Miranda. El texto principal será la sección de su libro intitulado "La civilización", con el subtítulo pretensioso de "El verdadero mensaje de la Carta a los Romanos"[2]. La razón del subtítulo es la convicción del autor de que la exégesis no ha sabido o no ha querido entender el evangelio de Pablo:

> El evangelio de Pablo no tiene nada que ver con la interpetación que por siglos se le ha dado en términos de salvación individual; trata de la justicia que el mundo y los pueblos y la sociedad, implícita pero ansiosamente, han estado esperando.[3]

Por supuesto, la exégesis siempre ha reconodido que el tema central de la Epístola a los Romanos se enuncia, en Rom. 1, 16-17, como la justicia de Dios que tiene poder para

---

El Dr. Jorge Pixley es actualmente profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Bautista de Managua, Nicaragua. Este artículo se publicó por primera vez en un número especial de la *Revista Bíblica* (Buenos Aires) intitulado "Diakonia tou logou", en el año 1979.

salvar mediante la fe. El problema que ha desviado la exégesis ha sido el de no querer reconocer que en la Biblia, y desde el Antiguo Testamento, la justicia se refiere a las relaciones sociales de los hombres. La justicia de Dios no es otra cosa, nos dice Miranda, que esta misma justicia interhumana. Efectivamente, una lectura atenta de Rom 6, especialmente a la luz de Rom. 1,18-32, confirma este aserto de Miranda. En Rom 6 el apóstol pone en contraposición la esclavitud al pecado y la esclavitud a la justicia: "Siendo librados del pecado, servid a la justicia" (6,18; cf. 6, 16-20). Lo que significa aquí pecado para Pablo se puede comprobar por el catálogo de males de Rom 1, 29-31, que comienza con injusticia y termina con inmisericordia. Volviendo al capítulo 6, llama la atención que el contraste entre pecado y justicia, que se menciona en los vss. 16. 18, 19. 20, es exactamente equivalente al contraste entre pecado y Dios en los vss. 13.22 y 23, o el contraste entre pecado y Cristo Jesús en el v. 11. Es lo mismo para Pablo decir, "Siendo librados del pecado servid a la justicia" (6, 18), que decir, "siendo pues librados del pecado y sometidos en servicio a Dios" (6,22). Es decir, servir al pecado es vivir en la injusticia, y servir a Dios es vivir en la justicia.

Si la injusticia son las relaciones interhumanas caracterizadas por la maldad, la envidia, el homicidio, el engaño, la arrogancia, la inmisericordia y otros tantos males (1, 29-31), y el evangelio es el poder de Dios para romper el servicio al pecado y para servir a Dios, entonces es tergiversar el evangelio de Pablo pretender hacer de la justicia de Dios una transacción en que, en la interioridad del alma, se descarga la culpa del pecador. Para Pablo la manifestación de la justicia de Dios (1, 17) no puede ser meramente un asunto entre el pecador y su Dios, pues la injusticia que le envuelve y le ata también le une en estrecha trama con las otras personas.

La importancia de este planteamiento de Miranda, que nos parece justificado en Romanos, con la salvedad que adelante introduciremos, consiste en poner la pregunta sobre el evangelio donde debe estar. En una sociedad donde los pocos ricos viven del trabajo de los muchos pobres una justificación que meramente cambie la condición del pecador delante de su Dios será una religión que solamente resuelva el problema de los ricos. Al fin de cuentas, ellos son los que cargan con el peso más grande de culpa. A los pobres interesará más la solución de su problema mayor, la injusticia pública e interhumana. El evangelio para ser tales buenas nuevas en este tipo de sociedad necesariamente tiene que resolver este problema. Volveremos más adelante a las limitaciones de la predicación de Pablo (y la de Miranda) sobre este punto, pero primero sigamos la interpretación de Romanos conforme a Miranda.

Un segundo punto básico de la exposición de Miranda es su insistencia en que el probema de la injusticia y el problema de la adoración de dioses falsos es en la Biblia, incluyendo al apóstol de los gentiles, una misma cosa. Hablando de las condenaciones del culto por los profetas, dice Miranda:

> No hay en toda la Biblia mensaje más serio y central que éste, pues de ahí depende que se entienda la diferencia entre el único Dios verdadero y todos los otros dioses que con imágenes o filosofías o teologías o religiones creamos los hombres. Se plantea el dilema entre justicia y culto porque, mientras haya injusticia en un pueblo, la adoración y la oración no tienen como objeto a Yavé aunque "hagamos la intención" formal y sincera de dirigirnos al Dios verdadero. Porque conocer a Yavé es hacer justicia y compasión y derecho con los necesitados.[4]

Con toda razón Miranda insiste a través de su estudio de la justicia en la Biblia que la mentalidad occidental, instruida por la filosofía griega, pretende que primeramente conoz-

camos "objetivamente" la verdad acerca de Dios, y después nos ocupemos de obedecerle. Que ésta no era la misma manera paulina de entender el asunto se desprende de sus afirmaciones de que los gentiles conocían al Dios verdadero, y de que, por lo tanto, su evangelio no pretende darles nueva información:

> Pablo explícitamente afirma que los gentiles conocían al verdadero Dios; es después de decir que lo cambiaron por imágenes (Rom. 1,22-27), cuando concluye que "no tuvieron a bien retener a Dios en conocimiento" (v. 28). Para nuestro propósito lo más fuerte de la perícopa es que conocieron al mismo Dios de Israel; evidentemente supone Pablo que lo conocieron en el imperativo moral de justicia, fuera del cual ya no es Dios.[5]

Pablo encontró que su mensaje era más fácil de predicar a los gentiles que a los judíos, y esto porque los judíos suponían que saber "verdades" acerca de Dios era de por sí una ventaja. "Porque yo doy testimonio acerca de ellos que tienen celo por Dios pero no con discernimiento correcto" (10,2). Los archienemigos del evangelio fueron siempre los fariseos, de los cuales nadie podía ser más ortodoxo. Pablo entiende que hacer justicia no es algo posterior al conocimiento de Dios, porque solamente en la fe, que es un acto de obediencia a la palabra de Dios, se conoce a Dios. Dios no se conoce más que en su palabra que nos interpela, y el contenido de esa palabra, como lo vemos en Rom, 6, es la justicia. Miranda nos ha hecho un gran beneficio clarificando por qué en la Biblia el más grave de los pecados es la idolatría, que no es un chauvinismo de los fieles de Yavé sino que con el conocimiento de Dios lo que está en juego es la demanda de justicia. Pablo dice: "Pues se ha manifestado la ira de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres *que detienen con la injusticia la verdad*, ya que lo que de Dios se puede conocer les es patente pues Dios se lo manifestó."[6] El problema de la injusticia social es para Pablo en el fondo el mismo problema que el de la adoración a dioses falsos. Apartarse de la demanda de justicia es apartarse de Dios, aunque se posea en toda su pureza la ley revelada. La injusticia que estructura la sociedad pagana es producto de su culpable rechazo del verdadero Dios que no dejó de manifestarse. La injusticia de los judíos consiste paralelamente en su culpable rechazo de la exigencia viviente de Dios en nombre de la ley, queriendo establecer así su propia justicia (10, 3-4). El problema del conocimiento del Dios verdadero no consiste en la ignorancia, y el evangelio no puede ser información. Para nosotros hoy este aserto tiene gran importancia: Vivimos en una civilización que no solamente tiene conocimiento del Dios verdadero sino que se considera cristiana, siendo caracterizada, empero, por la injusticia. Lo que necesita, entonces, no es mejor información religiosa, sino la justicia de Dios.

Y según Pablo, el poder de Dios que justifica se instrumentaliza mediante la fe (1, 16-17; 3,22). No hay distinciones: "Dios es uno, que justifica la circuncisión por la fe y la incircunsición por la fe" (3,30). Si aceptamos que el problema de la injusticia es el problema fundamental del hombre, y que la salvación es justificación, esto significa que la justicia social es una posibilidad real. Resignarse es dejar que el pecado siga reinando, Miranda nos pide que tomemos muy literalmente a Pablo en el sentido de que la fe puede justificar, es decir, realizar la justicia, no ya como una nueva disposición subjetiva, sino con la misma objetividad que tiene la injusticia que esclaviza a la sociedad.

> El evangelizar es realmente eficaz en virtud de la fe que suscita; el *anuncio de que llega* el Reino tiene que *hacer que llegue* el Reino. . . Cuando uno se convence de que ha llegado para toda la tierra el momento de la justicia, ese convencimiento (que es la fe-esperanza neotestamentaria) hace que efectiva y

realmente llegue el *éschaton;* con toda razón acusaron de subversión a Jesucristo (cf. Lc 23,2).[7]

> La mente occidental se figura que la "noticia" bíblica es como la noticia grecorromana: como si "informara" de alguna catástrofe geológica o de algún suceso que, hagamos los hombres lo que hagamos, sucede de todos modos. Para los griegos eso es lo "objetivo" de una afirmación; por consiguiente los occidentales no pueden admitir que el evangelio diga que viene la hora, y ahora es, en que la injusticia y la muerte serán derrotadas, pues les parece que en ese caso la justicia y la vida deberían sobrevenir aunque los hombres no lo "creyéramos", aunque la "subjetividad" de los hombres se abstuviera de participar en el asunto. ¡Pero el nuevo testamento enseña expresa y reiteradamente que la fe de los hombres (esa subjetividad) será la causa de que los hechos anunciados se realicen! La noticia de *que llega* el reino tiene que hacer *que llegue* el reino.[8]

Como se puede apreciar, Miranda entiende la insistencia paulina sobre la fe como único camino a la salvación de una manera que concuerda estrechamente con el punto que señalábamos anteriormente, que vivir en injusticia es *ipso facto* desconocer al Dios verdadero. El hombre religioso, judío o gentil, que es también injusto, es por eso mismo un idólatra. Tener fe no es creer que Dios existe, según Miranda, ni siquiera creer que Dios traerá su reino de justicia. Tener fe es lanzarse a construir el reino de justicia con la convicción de que se puede.

Hay, sin embargo, un contenido en la fe, tal como Miranda lo entiende. Se cree que una sociedad justa es posible y que la hora de esa sociedad ha llegado. Ese es el evangelio que Pablo predica, según Miranda. Una de las injusticias mayores del mundo dominado por el pecado es la muerte del hombre justo. Miranda saca las consecuencias de su posición con todo atrevimiento: La fe que Pablo exige es la fe de que la injusticia de la muerte (muerte corporal y física) podrá trascenderse. Así han de entenderse expresiones paulinas como ésta, "Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos juntamente con él" (6,8). Hasta dónde llega Miranda se percibe en lo siguiente:

> La relación causal que Pablo en Rom. 5, 12-21 afirma entre el pecado y la muerte constituye, a mi entender, una de las realidades cuyo conocimiento tenga más importancia para el futuro de la humanidad; si no olvidamos que el significado de "el pecado" queda en Rom 3,9 precisado como injusticia interhumana para todo el resto de la Carta, tenemos que la supresión de la injusticia en la humanidad traerá consigo la derrota definitiva de la muerte (cf. I Cor 15,26: "como última enemiga es destruida la muerte")[9].

Dificultades exegéticas de esta interpretación de Romanos

El evangelio de Pablo es notoriamente difícil, y en ningún texto es más difícil que en la Carta a los Romanos. Esta contiene pasajes aparentemente contradictorios entre sí que han causado angustia por siglos tanto a los exégetas como a los cristianos humildes. Miranda pretende entender a Pablo como un pensador radical y coherente, que ha reflexionado en profundidad sobre el problema de la civilización, y que nos ofrece un evangelio que resuelve las aporías de la existencia social. Todo intérprete de cualquier texto clásico de la humanidad tiene que comenzar suponiendo que las dificultades que le presenta el texto no se deben a confusiones del autor sino a la falta de entendimiento del intérprete, y en esto Miranda es fiel a la mejor tradición exegética. Pero no podemos callar la pregunta final

sobre si su interpretación sutil, profunda y coherente de la Carta a los Romanos logra resolver las aporías que tanto han frustrado a los exégetas anteriores. Comenzaremos cuestionando la columna aparentemente más débil de la interpretación de Miranda, su explicación de Rom. 7. Esto nos llevará a preguntarnos si Miranda puede hacerle justicia a la centralidad de la cruz de Jesucristo en la predicación de Pablo. En tercer lugar confrontaremos la explicación que hace el mexicano del texto más problemático de la Epístola, Rom, 2, 13-15. Y terminaremos preguntándonos si la magnífica interpretación de la fe en Miranda concuerda realmente con las expresiones de Pablo al respecto. Estas cuatro confrontaciones deberían ponernos en condiciones de trascender las bravatas mirandescas, que pretenden exigir del lector asentimiento incondicional o rechazo total, y así poder responder matizadamente a las virtudes de su labor hermenéutica.[10]

El tema de Rom 7 es la lucha contra el dominio del pecado:

> Porque el desearlo me es accesible, pero el obrar el bien no, pues lo bueno que deseo no hago, sino lo malo que no deseo, eso hago. . . Me regocijo, pues, en la ley de Dios en el hombre interior pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi mente y me apresa en la ley del pecado que está en mis miembros. (Rom. 7, 18-23).

Anteriormente, en Rom. 5, 12-21, Pablo ha hablado del pecado y de la justicia como realidades corporativas y sociales ejemplificadas respectivamente en Adán y en Cristo. El pecado de Adán envuelve a toda la humanidad en el pecado y la muerte, mientras que la obediencia de Cristo crea una nueva humanidad caracterizada por la justicia y la vida. Los capítulos 6, 7 y 8 son sendos intentos de clarificar este fenómeno. Sea como fuere en detalle nuestra interpretación del conflicto que Pablo describe en el cap. 7, el contexto parece exigir que se entienda como el conflicto del hombre que vive después de Cristo, y que vive en algún sentido por la fe. Por razones de su interpretación de la injusticia y de la fe, Miranda se ve precisado a interpretar el "yo" de Rom. 7, en el sentido del Hombre genérico, como *ha'adam* del relato yavista de la creación. Miranda entiende que Pablo está bregando con el problema de la justicia y de la fe colectivas y no de los individuos (ver pág. 2, arriba). Muy bien pueden haber y han habido hombres individuales que eran justos, así como individuos que vivieron por la fe. El evangelio que Pablo anuncia tiene que ver con otra cosa, la justicia y la fe colectivas:

> Ya lo que llevamos visto nos autoriza a afirmar que según Pablo el pecado se encarna en las estructuras sociales, en la prepotente sabiduría del mundo, en la civilización humana que constriñe a actuar de determinada manera a pesar de la contraria conciencia que el hombre conserva de lo que es bueno y de lo que es malo.[11]

Si Miranda quiere decir en su interpretación de Rom. 7 que se trata de cualquier hombre antes de Cristo que lucha por ser justo (lo cual le es perfectamente posible, aunque difícil de lograr) contra las estructuras sociales injustas, tal interpretación es prohibida por el contexto, donde Pablo está claramente hablando del hombre que participa de la nueva humanidad en Cristo. Si, por el contrario, nos está diciendo que el Hombre genérico de Rom. 7 es la sociedad que, después de Cristo, lucha contra la no-fe porque aún no se ha posesionado de la fe, nos parece necesario forzar en gran medida el lenguaje a todas luces psicológico e individual del pasaje. El intérprete que llegue a Rom. 7 sin haberse formado aún una idea general de la teología paulina nunca se imaginaría que no se trata aquí de la lucha psicológica del hombre dividido contra sí. El carácter aparentemente forzado de esta inter-

pretación de Miranda nos debe poner sobre aviso. Sin embargo, si la interpretación general logra resolver los enigmas mayores de Romanos, quizás nos dispongamos a concederle a Miranda que aquí Pablo no se ha expresado muy felizmente, y que efectivamente está refiriéndose a la sociedad que vive bajo el imperativo que el Cristo le plantea de fe o no-fe, justicia o no-justicia. Todo dependerá de la capacidad de resolver las otras aporías de la interpretación del evangelio de Pablo.

La dificultad que Miranda tiene en aceptar llanamente estas expresiones paulinas sobre la lucha aparentemente permanente del hombre (o la sociedad) de fe con la tentación del pecado que sigue pretendiendo dominarlo nos lleva a sospechar que no podrá hacerle justicia a ese tema central de la predicación del apóstol, la cruz de Cristo. Dice Pablo que cuando fue a Corinto "no quise saber entre vosotros nada sino a Jesucristo, y a éste crucificado" (I Cor. 2,2). En su comentario más extenso sobre la cruz. I Cor. 1, 17-25, nos dice que este símbolo de muerte y vergüenza resulta ser en el evangelio el poder y la sabiduría de Dios para la salvación de quienes tengan fe. Todo intérprete del evangelio de Pablo tendrá que poder explicarse esta extraña centralidad del instrumento del verdugo romano.

Unas citas de Miranda nos indicarán cómo trata el tema:

> Para Pablo la ley y la fe son los determinantes de sendas épocas de la historia; cada una, la ley por su lado y la fe por el suyo, define un mundo, especifica toda la realidad colectiva de la humanidad; hay una civilización de la ley y una civilización de la fe, por así decirlo. . . .Pablo quiere un mundo sin ley. La exégesis que soslaye este hecho, se imposibilita la intelección del mensaje paulino. Ni Kropotkin ni Bakunin ni Marx ni Engels llegaron a hacer contra la ley afirmaciones más fuertes y subversivas que las que Pablo hace. Pablo está convencido, no sólo de que la ley ha fracasado en la historia humana en su intento de realizar justicia, sino de que la justicia no podrá realizarse en el mundo mientras exista la ley. . . .Si Pablo dice no saber otra cosa que Cristo crucificado, ello implica que la imposibilidad de la ley para realizar la justicia en la tierra es un hecho que Pablo vio plasmado en la crucifixión de Jesucristo, pues de alguna manera estos dos hechos se identifican, dado que lo único que realmente Pablo sabe decir en sus cartas es que la justicia no viene por la ley sino por la fe. . . .Para liberarnos de la ley, se necesitaba que la ley crucificara a Jesucristo ante nuestros ojos.[12]

Según Miranda, entonces, el significado de la cruz en el evangelio paulino está en su función desenmascaradora. Desenmascara la cruz de Jesucristo la impotencia para realizar la justicia de las mejores leyes que el mundo jamás haya conocido, la ley mosaica de los judíos y la ley romana que Pilato administraba. La cruz tiene la función negativa de desilusionarnos de nuestra tentación de buscar la justicia por medio de mejoras en las estructuras legales cuando los hombres aprendamos a vivir por la fe. Y el evangelio proclama justamente que sí es posible lograr una sociedad justa, siempre que nos desentendamos de la ley y vivamos por la fe.

Es una virtud de esta interpretación de la cruz en el evangelio de Pablo que vincula a la cruz estrechamente con ese otro tema paulino, la condena de toda jactancia basada en la ley. Sin embargo, no reconoce la ambivalencia de Pablo respecto de la ley, pues el apóstol insiste con énfasis en el valor de la ley para el hombre que ha aceptado con fe la predicación del evangelio: "¿Destruimos, entonces, a la ley mediante la fe? De ninguna manera, sino que establecemos la ley" (Rom. 3, 31). Además, tampoco esta interpretación puede explicar la continuada centralidad de la cruz para el creyente. Según Miranda, la cruz tiene solamente la función negativa de cerrarnos el camino de la ley. Y lo hace de una manera cog-

noscitiva, manifestándonos la impotencia de la ley para traer la justicia. Si ese fuera el caso, el hombre que responde en fe a la interpelación del Dios de justicia superaría en cierto modo su necesidad de la cruz, excepto como recuerdo constante de un camino que le está prohibido transitar. Pero la cruz para Pablo tiene evidentemente también una función positiva como orientadora de la fe:

> Sabiendo esto, que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que se destruya el cuerpo de pecado para que no sirvamos más al pecado. (Rom. 6,6).

> Con Cristo estoy concrucificado, y no vivo ya yo, sino que en mí vive Cristo. La vida que ahora vivo en la carne, en fe la vivo en el hijo de Dios que me amó y se dio a sí mismo por mí. (Gál. 2,19).

Aquí la concrucifixión con Cristo aparece como un estilo de vida del creyente más que como un dato de su conciencia. Y Pablo en esto no hace más que expresar un tema más amplio dentro de la iglesia primitiva que se refleja también en un dicho de la tradición sinóptica, "Si alguno desea venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame" (Marcos 8, 34 par.).

Sin duda, Pablo nos quiere decir, entre otras cosas, que la crucifixión de Jesús es una lección dramatizada ante nuestros ojos de la impotencia de la mejor ley humana o divina. Pero si eso agota el significado de la cruz, ¿por qué los fieles hemos también de ser crucificados con él? La respuesta es clara: La cruz es más que una lección objetiva; es el camino de la salvación, es decir, de la justificación. Todos debemos transitar este camino:

> Si hemos sido sembrados juntamente en la semejanza de su muerte, también lo seremos de su resurrección. . . .Si hemos muerto con Cristo, creemos que también conviviremos con él. (Rom. 6,5,8).

Esta muerte que hemos compartido con Cristo no la entiende Pablo como algo que se completó el día en que fuimos bautizados en la muerte del hijo de Dios. Lucas habla de tomar la cruz diariamente para seguir a Cristo (Lucas 9,23), y este es también el mensaje de Pablo. En Rom. 5, escribe que dos hombres representan a la humanidad, Adán y Cristo. En Adán se inició la humanidad esclava del pecado/injusticia. En Cristo se inició la humanidad sierva de Dios/justicia (cf. Rom. 6,18). Esta servidumbre no se manifesta en ninguna esencia ontológica de estos dos hombres, sino en un acto de adhesión y servidumbre a su señor: Adán se sujetó al pecado cuando transgredió el mandato divino en el huerto; Cristo manifestó su obediencia al Dios de justicia cuando se prestó a la crucifixión:

> Así pues, como por una transgresión vino sobre toda la humanidad la condena, asimismo por un acto de justicia vino a todos los hombres la justicia de Dios. (Rom. 5,18).

Cómo Pablo entiende nuestra participación en Adán y en Cristo se explicita en los caps. 6 y 7 que siguen. En el bautismo, el creyente muerto con Cristo, declarándose así libre de su servidumbre al pecado. Esto posibilita su servidumbre a la justicia:

> ¿No sabéis que a aquello a que os ofrecéis en obediencia sois siervos, siervos sois de quien obedecéis, sea del pecado para muerte o sea obediencia a la justicia? Gracias a Dios erais siervos del pecado y obedecisteis de todo corazón a aquél a quien os entregasteis como modelo de doctrina. Siendo libertados del pecado, habéis asumido la servidumbre a la justicia. (Rom. 6, 16-18).

El cambio entre antes y después no es, sin embargo, un simple cambio de negro a blanco. Si bien el creyente (o la sociedad creyente) no es ya esclavo del pecado, no por ello deja de ser un hombre (o una sociedad) amenazado por el pecado que diariamente le obliga a buscar la ayuda divina, crucificándose con Cristo en obediencia al reclamo de justicia. Sea individual o colectiva la transición de injusticia a fe, el capítulo 7 describe la nueva condición en términos de una lucha. La cruz es el símbolo de una obediencia, una dependencia de Dios, una fe, y una renuncia a toda confianza en la ley que son las marcas de la vida de la fe, sea ésta individual o colectiva, cuestión que pronto abordaremos.

En resumen, Miranda logra una interpretación clara y profunda de la teología de Pablo al precio de simplificar la doctrina paulina de la cruz. Hace resaltar un aspecto de la cruz para Pablo, pero deja fuera de consideración aquello que hace la cruz un tema céntrico del evangelio de Pablo.

Miranda nos ofrece, como la demostración de la rectitud de su comprensión de Romanos, que nos permite entender el pasaje más difícil de toda la epístola, Rom 2, 13-15. Dice el texto en cuestión:

> Porque no son los oidores de la ley justos delante de Dios, sino los hacedores de la ley serán justificados. Porque cuando los gentiles que no tienen ley hacen por naturaleza las cosas de la ley, ellos que no tienen ley son ley para sí mismos; los cuales demuestran la obra de la ley escrita en sus corazones, cotestificándoles su conciencia, y los debates de sus razonamientos propios acusándolos o excusándolos.

Aunque la sintaxis es larga y complicada, el problema no está allí, sino en la contradicción al menos aparente de esta afirmación con algunas de las más características afirmaciones del evangelio paulino, como éstas: "Por lo cual no será justificada ninguna carne delante de él, porque por medio de la ley se da el conocimiento del pecado" (3, 20); "porque todos han pecado y carecen de la gloria de Dios" (3, 23); "no hay justo, ni aún uno" (3,10); "creemos pues que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley" (3,28). ¿Cómo puede Pablo, que tantas veces insiste que el único camino de la justificación es la fe, decir en Rom 2, 13-15 que hay gentiles que no conocen la ley escrita y que sin embargo por sus obras buenas demuestran tenerla inscrita en sus corazones? Tiene toda la razón Miranda al decirnos que los esfuerzos de los exégetas por explicar el pasaje son intentos desesperados. Un examen de los comentarios de Calvino, Lutero, Barth, y Dodd confirman el juicio. Miranda pretende ofrecernos una solución a la aporía que manifieste la coherencia y profundidad del apóstol en ésta su carta más intelectual:

> Si Rom 2, 13-15.26-29 se mueven en el mismo nivel y tratan el mismo problema que toda la Carta, la contradicción me parece insoluble: 2,13 afirma *expressis terminis* lo que 3,20 niega. . . Pero no hay tal. Rom 3,9.19-20 y toda la Carta tratan el problema de la sociedad (como reconoce Lyonnet para el 1,18-32), de la civilización humana. Su angustia es la injusticia que reina en el mundo, la esclavitud colectiva que se ha apoderado de la historia humana. Su preocupación no es la salvación individual; individuos sueltos pueden perfectamente ser justos y cumplir, con auténtica transformación del corazón, la verdadera voluntad de Dios: Rom 2,13-15. 26-29.[13]

Que Pablo se ocupa de la injusticia al nivel de la sociedad no se puede negar. Los frutos de la ira de Dios que se están derramando sobre la sociedad los pinta dramáticamente en 1,18-32. Toda su larga sección sobre la salvación de la nación judía (Rom

9-11) no tiene razón de ser si Pablo predica solamente la justificación de individuos. La humanidad que se inicia en Adán y la humanidad que se inicia en Cristo son cuerpos sociales (5,12-21). La interpretación de Miranda efectivamente tiene la virtud de resolver lo que sigue siendo para la exégesis una contradicción dentro de un argumento clave del apóstol: Toda la sección Rom. 1,18-3,20 tiene un solo propósito, demostrar que "no hay justo ni aún uno" (3,10), y que, por lo tanto, "por las obras de la ley ninguna carne será justificada delante de él" (3,20). En esto concuerdan todos los intérpretes. Si fuera cierto que la conclusión del argumento tiene que ver con justicia a nivel social colectivo, entonces bien podría el apóstol sin contradicción admitir que individuos justos muy bien pueden darse, exactamente como IV Esdras 3,35-36. Confesamos aquí la misma dificultad que sentíamos en Rom 7. El lenguaje que Pablo escoge para su conclusión, "no hay justo, ni aún uno", resulta sumamente inepto si su intención es negar la posibilidad de que una sociedad pueda hacerse justa por vía de la ley. Admitamos con Miranda que leemos a Pablo desde otra cultura, donde las palabras tienen otra carga semántica, y que no podemos filtrar suficientemente toda una tradición individualizante de exégesis. No es imposible que la palabra justicia lleve aquí de por sí un sentido de relaciones sociales como la que lleva en muchos pasajes bíblicos. Pero el hecho de que ocurra en la discusión de la justificación de Abraham (Rom 4) en su sentido individual demuestra que justicia y justificación pueden entenderse también del individuo, como ya era evidente en 2,13. En este caso, el apóstol ha sido muy descuidado en su uso de vocabulario, un descuido que ha producido incontada confusión en la historia de la interpretación de Romanos.

La alternativa a suponer esta expresión descuidada del apóstol no es muy prometedora tampoco. Si evitamos maniobras dictadas por consideraciones dogmáticas, la única puerta abierta parece ser la que toma Blackman, "El reconocimiento de esta conformidad del esfuerzo moral gentil con la ley judía aparentemente no se manifiesta hasta el juicio final (vs. 16), pero el pensamiento carece de precisión. Es una línea de argumentación extraña para Pablo, y el hecho es que vs. 13 contradice su entendimiento característico acerca de cómo la humanidad logra justicia ante Dios (cf. 1,17; 3,20; Gál 2,16)"[14]. O expresiones ambiguas o pensamientos imprecisos. No es una selección muy agradable para el interprete. Si combinamos las dificultades de interpretar colectivamente el juicio sobre la ausencia de justicia en el cap. 3 con las dificultades paralelas con la interpretación mirandesca del cap. 7 pienso que, con todo lo que implica en cuanto a incoherencia del argumento de Pablo en 1,18-3,20, tenemos honestamente que aceptar que sí Pablo tiene interés en Romanos por la justificación de individuos y que la interpretación puramente social de Miranda no puede sostenerse a lo largo de toda la epístola. Un punto adicional en contra de una interpretación estrictamente colectiva de la justificación paulina es el hecho de que Pablo cuando habla de la resurrección piensa a veces en una resurrección individual (Fil 1,21-23; 1 Cor. 15,20ss). Esto sin negar que también la resurrección es para Pablo un fenómeno social, y que las expresiones de Pablo sobre este punto delicado son bastante reticentes y carentes de precisión.

Al entender el evangelio no como noticia objetiva de un evento que sucederá, querámoslo o no, sino como una interpelación para realizar el reino de Dios porque la hora de la justicia ha sonado, Miranda puede entender la fe muy literalmente como el instrumento para realizar la justificación que los hombres han secularmente apetecido. Ya nuestro examen de Rom 7 y Rom 2,13-15 nos ha llevado a cuestionar la legitimidad de una interpretación estrictamente social del proceso de justificación en el evangelio que Pablo predica, aún cuando no neguemos que Pablo sí tenía preocupación por la sociedad injusta o sí creía que el evangelio tenía la clave para resolver la situación. Pero Pablo no es tan preciso como Miranda. Ahora examineremos otro aspecto de este tema, a saber, el contenido de la fe-esperanza que justifica según Pablo.

Para Miranda el caso es claro. El problema humano es la sociedad estructurada por la

injusticia que significa que algunos hombres sistemática y legalmente explotan a otros, y es también la muerte que es el fruto de esa injusticia general. La justificación no puede entenderse sino como la solución a estos problemas. Es pues la exigencia de creer que la injusticia estructural puede superarse y que la muerte física dejará de destruir a las personas en una sociedad justa en que habrá desaparecido su causa.

No encontramos, sin embargo, esta claridad meridiana en la Epístola a los Romanos. Para Miranda la novedad del evangelio deriva del hecho que ahora desde que vino Cristo es posible un mundo justo sin pecado, y únicamente la infidelidad lo detiene[15]. Cuando Pablo habla del contenido de la esperanza encontramos, sin embargo, que hay un elemento claramente futuro, y encontramos también que Pablo no entiende que los que hemos muerto al pecado no tengamos ya más que vérnoslas con la injusticia. Veamos estos puntos en orden:

Durante su discusión de nuestra participación en la muerte de Cristo mediante el bautismo (Rom 6,1-11), Pablo distingue repetidas veces entre nuestra participación en la muerte, que es un hecho del pasado para nosotros la comunidad de fe, y nuestra participación en su resurrección, que sigue siendo objeto de una esperanza futura: 'Porque si hemos sido plantados en la semejanza de su muerte, también lo *seremos* de su resurrección, (6,5); "si hemos muerto con Cristo, creemos que también *viviremos* con él" (6,8). Asimismo todo el capítulo 8 trata de la esperanza colectiva de toda la creación de una *futura* manifestación de los hijos de Dios. Todo indica que, pese a Miranda, Pablo piensa estar viviendo en un tiempo intermedio entre la venida del mesías y la manifestación de la gloria venidera. Y quiere preparar a los fieles de Roma para que vivan dignamente por la fe en un mundo en que el dominio del pecado ha sido roto, pero donde la injusticia no se ha extirpado.

Aún si Miranda tiene razón que Rom 7 trata de la sociedad regida por la fe y no por la ley, Pablo no concibe esa condición como un logro estable, como una utopía sin injusticia. El capítulo comienza con la afirmación de que hemos muerto al dominio del pecado y que la ley ya no tiene dominio sobre nosotros. Pero, cuando el apóstol sigue para explicar las implicaciones de su afirmación, resulta que la vida de fe es una vida de lucha constante contra la tentación. De ahí que Pablo tenga que instar con tanta frecuencia a quienes han muerto al pecado que vivan en justicia. Difícil en extremo resulta compaginar esta visión de la vida de fe con la visión que Miranda supone de una sociedad en que la injusticia queda definitivamente superada. Ni es tampoco que el problema de los hombres de fe deriva de la infelidad de sus conciudadanos que viven aún sin el evangelio. Pues Pablo entiende que la lucha es una lucha que surge desde la misma persona (o comunidad) de los fieles en forma de tentación. Pablo no parece ver en la fe el vehículo para la utopía. Sobre este punto tambien Miranda ha traído a la superficie aspectos poco atendidos del mensaje paulino, en particular el énfasis sobre la fe como un proceso inmanente dentro de la sociedad, pero otra vez el pensamiento de Pablo es menos claro e incisivo que el de Miranda. O quizás la verdad es que Pablo ve algunos aspectos de la problemática humana que Miranda deja de lado, y que por ello no puede limitar el evangelio a solamente la esfera que Miranda ve, correctamente, como esfera indispensable para que el evangelio realmente lo sea para una humanidad que es víctima de la opresión.

El evangelio de la justificación: algunas consideraciones

Hemos visto que Miranda retoma un tema auténticamente paulino, que si el pecado se manifiesta en la injusticia de la sociedad la justificación solamente puede resolver este problema en la medida en que sea también un proceso social. La confianza de Pablo en la justificación de los judíos como pueblo evidencia su comprensión de este asunto. Este descubrimiento exegético es de gran importancia para nuestro mundo latinoamericano hoy. No

creo necesario explicitar sus implicaciones.

También de gran importancia es la aclaración que Miranda ha hecho de la equivalencía de ley con civilización, en el pensamiento paulino. La ley es la quintaesencia de la aspiración social humana por la justicia. Y con todo y eso, nos dice Pablo, no es capaz de impedir la injusticia. Pablo tiene muchísima razón, aunque desde el advenimiento de las ciencias sociales en los últimos siglos tenemos que suplementar este tema paulino con un análisis de las estructuras materiales de la sociedad que, pretendiendo dar libertad y abundancia, también se han tornado en instrumentos del pecado. Pero este pensamiento, que en América Latina incluiría un estudio de las estructuras de dependencia, de las clases sociales, de las relaciones capitalistas de producción, y otros parecidos, está perfectamente en línea con el análisis paulino del pecado y puede entenderse como una proyección de él.

Sobre este punto de la ley pudimos constatar, por otro lado, que Miranda no retiene la complejidad del pensamiento paulino. Para Miranda la ley es simplemente incapaz de producir justicia, lo cual implica lógicamente que la justificación como proceso social significará la eliminación de la ley (y, por extensión, de las estructuras materiales de la sociedad). Para Miranda esto incluye particularmente la eliminación del estado[16]. En esta visión de la eliminación de la ley Miranda se ha apartado de Pablo, quien insiste repetidas veces que su evangelio no significa una simple negación de la ley (Rom 3,31; 7,12). ¿Es que su antigua formación judía está sobre este punto impidiendo que Pablo lleve a sus últimas consecuencias la lógica de su posición? El efecto de la renuencia de Pablo a abandonar la ley a la superación total se ve en su incapacidad de vislumbrar para la fe una vida que no sea de lucha constante contra la tentación del pecado. Por eso la cruz sigue siendo para Pablo un símbolo apropiado de la nueva humanidad en Cristo. Miranda, que sigue hasta sus últimas consecuencias el rechazo de la ley, ve como el fruto de la fe la justificación como un logro. No ve razón por qué la justicia no pueda ser superada. Es producto del pecado del hombre, y puede por lo tanto ser destruido por la fe del nuevo hombre en Cristo Jesús. De esta misma diferencia entre el rigor lógico de Miranda y la aparente ambivalencia de Pablo surge la diferencia respecto a la muerte. Para Miranda la muerte física es una consecuencia contingente de la injusticia humana. El llamado a la fe es un llamado también a superar la muerte. Pablo, por el otro lado, aunque afirma la vida eterna en contraste con la muerte que producía la injusticia (Rom. 6,22-23), es mucho más ambiguo en cuanto a lo que concretamente esto significa.

¿Qué diremos, pues? Hemos encontrado unos contrastes sistemáticos entre las ambigüedades de Pablo sobre la vida de fe, y la convicción utópica clara y firme de Miranda, convicción que descansa en conclusiones derivadas por estricta deducción de planteamientos paulinos sobre la injusticia, la ley, y la muerte.

La decisión entre Pablo y Miranda en estos problemas tendrá que hacerse, según nos parece, sobre la base de un análisis de la relación entre nuestra existencia como seres humanos y nuestro pecado. Miranda entiende que el pecado es una realidad puramente contingente y por lo tanto superable[17]. Aunque Pablo no logra clarificar el punto, su insistencia en la presencia del pecado para la comunidad de fe y su aceptación de la bondad permanente de la ley, a pesar de su incapacidad para llevar a la justicia, suponen que para el apóstol la pecaminosidad humana no es una característica extirpable sin más de la humanidad. Necesitamos un análisis de la relación entre la existencia humana y la pecaminosidad. Por extraño que parezca, es el teólogo norteamericano del realismo político, Reinhold Niebuhr, quien nos lo ofrece en dos conferencias sobre el "hombre como pecador".[18]

Según Niebuhr, la posibilidad del pecado estriba en la naturaleza de la existencia humana como libre y limitada. En estas condiciones la existencia social se vuelve por necesidad un campo de fuerzas en el cual entran en tensión intereses variados. Es evidente que en este tipo de arena de competencia entre seres autónomos se da por necesidad la posibilidad

de que algunos de estos seres finitos y libres trate de proteger sus propios intereses a expensas de otros. Es decir, en cualquier mundo en el cual existan seres finitos y libres, el pecado es una posibilidad. Además, es un error limitar el campo del pecado al peso de nuestro pasado, como tiende a hacerlo el pensamiento utópico; según la tradición cristiana, el pecado quintaesencial es el orgullo, el intento de protegerse del futuro contra las ansiedades de una existencia libre que se proyecta hacia un futuro codeterminado por otros seres libres.

Si bien la posibilidad del pecado está implícita en las condiciones mismas de la existencia humana, la realización de esta posibilidad es siempre un acto culpable. Sobre el reconocimiento de esta distinción Niebuhr basa su tesis sobre la igualdad del pecado y la desigualdad de la culpa. "No hay diferencia; todos han pecado y carecen de la gloria de Dios" (Rom 3,23). El pecado es al menos una posibilidad real para todo hombre, rico o pobre, poderoso o débil, carente de fe o creyente. Pero la carga de culpa es muy desigual. En cuanto a culpa, el poderoso tiene el potencial de hacerse mucho más culpable que el débil, y en las condiciones de nuestra existencia en una sociedad capitalista se hace efectivamente más culpable.

En estos dos párrafos hemos sintetizado el análisis de Niebuhr que nos parece suficiente para orientarnos en la solución de nuestro problema de escoger entre el utopismo de Miranda y la ambigüedades de Pablo.

La Biblia afirma la existencia de seres finitos y libres como buena. Lo hace desde el principio del Génesis en los relatos de creación. Lo hace con la importancia que le da al plano histórico como escenario para la realización de la redención. Lo hace con visiones escatológicas que no llegan nunca a negar la personalidad de múltiples individuos. La universalidad y radicalidad de esta postura bíblica se comprueba por una comparación con las tradiciones religiosas de la India, que ven el problema humano como precisamente la particularidad que define la existencia histórica, y buscan la redención en la trascendencia de la personalidad.

Según lo demuestra Niebuhr, es justamente esta existencia histórica, nuestra vida como seres limitados y libres, la que conlleva la posibiidad del pecado. Y donde exista la posibilidad de que unos seres humanos (finitos y libres) busquen proteger su futuro a expensas de otros, nadie puede garantizar que esa posibilidad no se vaya a realizar. Ni siquiera Dios puede asegurar la completa realización del reino de justicia sin violentar la existencia personal que la Biblia reconoce como buena. *El pecado mismo* no está implicado en la existencia personal, pero la existencia personal establece necesariamente las condiciones para *la posibilidad del pecado.* Por la realidad del pecado los hombres tenemos individual y colectivamente que asumir la responsabilidad.

Si esto es así, no podemos entender la buena nueva cristiana como el advenimiento de un reino –celestial o terrenal– en que la justificación sea completa y estable. La afirmación de nuestra existencia pesonal en la Biblia excluye esa posibilidad. El evangelio, entonces, no es el anuncio de una utopía, ni la que algunos imaginan venir por obra y gracia de Dios, ni la que Miranda anuncia como fruto inmanente de la fe. Las "ambigüedades" de Pablo derivan, entonces, de su reconocimiento de algunas realidades de la existencia humana que Miranda ha dejado pasar desapercibidas. La vida de fe tendrá que ser una vida de quien se reconoce todavía pecador, que sabe su potencial para oprimir a su prójimo, y que confía en la ayuda de Dios para imponerse en su lucha diaria contra el poder del pecado que amenaza con volver a imponer su dominio sobre la pesona que se ha liberado para vivir en justicia. Ya hablemos de personas o de grupos, la dinámica es la misma.

No podemos, sin embargo, dejar allí el tema de la justificación o no haríamos justicia al aporte de Miranda. Miranda, lo repetimos nuevamente, tiene toda la razón al señalar que en la Biblia la justicia y la injusticia son términos que se aplican a la esfera de las relaciones

entre los hombres. También tiene la razón cuando afirma que la medida de justicia es la misericordia para con los pobres y débiles en una sociedad cualquiera. Cuando la Biblia dice que Dios no hace acepción de personas, no implica que ricos y pobres sean iguales delante de él. Ambos son iguales, sí, en su apertura a la tentación de permitir que sus intereses propios pisoteen a los demás; pero son extremadamente desiguales en la carga de culpa que llevan. Pues el rico tiene los recursos para llevar a cabo su pecado mientras el pobre carece en gran medida de ellos. Objetivamente, la culpa del rico es muy superior a la del pobre. Por ello, Dios toma siempre la parte del pobre en sus luchas con los ricos. Y por eso la justificación envuelve necesariamente un elemento de juicio para rectificar los males y posibilitar una existencia justa. En una sociedad caracterizada por estructuras de injusticia, Dios toma partido y el evangelio nos da una promesa y un reto revolucionarios.

Miranda tiene la razón al afirmar que la fe es un instrumento de justificación, lo cual puede muy bien significar en una sociedad de clases que es un instrumento de revolución. Sin embargo, el evangelio de Pablo nos recuerda que nosotros los hombres de fe que somos instrumentos de la justicia de Dios somos en potencia tan pecadores como los que hoy Dios destruye por sus muchas injusticias. No nos hagamos ilusiones. La nueva creación en Cristo no significa que el pecado no volverá a levantar su terrible cabeza. Mientras el hombre sea hombre –y, si Dios quiere, será por siempre jamás–, encontrará su gloria en la cruz de Cristo, al asumir, con la fe de que la injusticia que pesa sobre nosotros puede ser suprimida, el sufrimiento de los hermanos oprimidos. En el camino de la cruz está la justificación, el hacer justa a la vida social. No marchamos hacia una utopía en la que el hombre deje de ser hombre, sino hacia una sociedad en que las injusticias que hoy sufrimos y que son el fruto contingente de la culpa de algunos hombres concretos serán suprimidas. Que el triunfo incluya, como Miranda supone, la supresión de la muerte física, debe seguramente quedar en duda después de tantos siglos de lucha. Nos cuestionamos si esa supresión representaría, de ser una realidad universal, un triunfo de la justicia y si no sería un cambio de signo ambiguo bajo las condiciones de nuestra vida humana.

En honor a Rodolfo Obermüller hemos vuelto nuevamente a uno de los textos básicos de la fe, la Epístola de Pablo a los Romanos. Y lo hemos hecho iluminados por la luz de las investigaciones de otro gran biblista de América Latina. ¡Por ambos estos sus siervos, y por el apóstol de los gentiles, damos gracias al Dios que justifica al pecador y a la sociedad pecaminosa.

NOTAS

1. José Porfirio Miranda *Marx y la Biblia; Crítica a la filosofía de la opresión* (Río Hondo, México, 1971). Tiene una segunda edición de Ediciones Sígueme de Salamanca. En las citas usaremos la paginación de la edición de Río Hondo, seguido en paréntesis por la de la segunda edición.

2. *Ibíd.*, págs. 147-72 (191-226).

3. *Ibíd.*, pág. 162 (212).

4. *Ibíd.*, pág. 64 (82).

5. *Ibíd.*, pág. 51 (63-64).

6. Rom. 1,19.

7. Miranda, *op. cit.*, págs. 210-11 (277).

8. José Porfirio Miranda, *El ser y el mesías* (Salamanca, Sígueme, 1973), pág. 183.

9. Miranda, *Marx y la Biblia*, pág. 240 (319-20).

10. En su excelente reseña de la obra de Miranda, José I. González Faus compara el estilo de Miranda al estilo intimidante del moreno boxeador Cassius Clay (Muhammad Alí), con gran acierto. Véase "La teología latinoamericana de la liberación", *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología* X (1973) 359-448.

11. Miranda, *op. cit.*, pág. 164 (215).

12. *Ibíd.*, págs. 168-70 (221-23).

13. *Ibíd.*, pág. 161 (210-11).

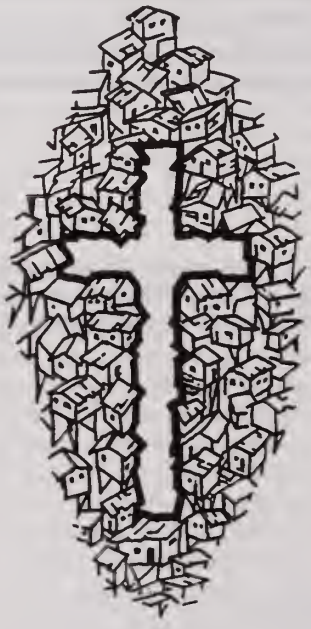
14. Edwin Cyril Blackman *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* (Nashville, Abingdon, 1971), pág. 773.

15. En *El ser y el mesías*, caps. 8, 9 y 10, Miranda arremete sistemáticamente contra una desmitificación que atemporaliza el *éschaton* y contra la dogmática tradicional que la aplaza a un futuro indeterminado. Lo nuevo está en el ahora del *éschaton*.

16. Miranda, *Marx y la Biblia*, pág. 166 (217-18).

17. *Ibíd.*, págs. 218-19 (288-89), 196-96 (255-57).

18. Son las conferencias 7 y 8 de su primera serie de "Gifford Lectures", publicadas como *The Nature and Destiny of Man* (New York, Scribner's, 1955), vol. I, págs. 178-240. Debo el reconocimiento de la importancia de este análisis al excelente estudio de Langdon Gilkey, "Reinhold Niebuhr's Theology of History", *Journal of Religion* LIV (1974), 360-86.



Vida y Pensamiento, Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Justificación y justicia en el testimonio de Isaías

Plutarco Bonilla A.

El capítulo primero del libro de este profeta es no sólo una descripción casi espeluznante de la trágica situación en que vivía el pueblo de Israel durante aquellos días, sino también un claro llamamiento a la conversión. En efecto, el texto que encontramos en 1.18 ha sido ampliamente usado en círculos evangélicos como fundamento para la invitación evangelística al arrepentimiento. Es la oferta que Dios nos hace de perdón y restauración.

Pero el texto dice mucho más que simplemente eso. A continuación apuntamos algunas observaciones relativas a elementos que aparecen acentuados en este primer capítulo de Isaías.

El propósito al presentar en forma esquemática estas notas es que el lector pueda, por su propia cuenta, analizar los textos citados, y reflexionar sobre las implicaciones que ellos tienen para la vida del pueblo de Dios hoy, a la luz de las afirmaciones hechas.

1. No hay ninguna dicotomía o división entre la vida de adoración (o vida "espiritual") del pueblo de Dios y sus compromisos cotidianos, es a saber su vida diaria. Por ello Dios dice que porque sus "manos están llenas de sangre" (o sea: la conducta del pueblo, y específicamente de sus dirigentes, reflejaba una vida de injusticia; versículo 15b), él rechaza:

   a. los sacrificios (11);
   b. las ofrendas rituales (13);
   c. el incienso (13);
   ch. las "grandes" festividades religiosas, como los novilunios y los sábados (13,14); y
   d. hasta las oraciones (15)

   (Nótese que todo lo que Dios rechaza, él mismo lo había establecido, según se nos dice en el Pentateuco).

2. A los ojos de Dios no es suficiente con que las gentes se consideren hijos o pueblo de Dios (2-4), porque:

3. Ser pueblo de Dios no es tener franquicia para cometer injusticia. La justicia de Dios caerá sobre los que hacen mal, sin ningún favoritismo (27, 28. Compárese con Sant. 2.1-13).

El Seminario Bíblico mantiene una estrecha relación con el Profesor Plutarco Bonilla, ex-rector de la institución. El presente estudio de don Plutarco se publicó originalmente en el boletín *Comunidad* (San José, C.R.), en 1980.

4. Los pecados que han enfurecido al Señor no son pecados meramente "espirituales" (es decir, no son asunto "exclusivo entre el individuo y Dios"). Envuelven a terceros. El profeta describe esos pecados como:

   a. hacer lo malo y no el bien (16,17). (Estas expresiones significan regularmente en el A.T. cometer injusticia contra el prójimo);
   b. animar a los opresores (17);
   c. desamparar al huérfano (17, 23);
   ch. mostrar indiferencia por la situación de las viudas (17, 23); y
   d. aceptar (los jueces) soborno (23).

5. Ante esta situación, el mismo Señor, Dios poderoso, va a redimir. Por eso llama al arrepentimiento (27, 18), pues el verdadero arrepentimiento es la aceptación de la posibilidad –por la gracia transformadora de Dios (18)– de un nuevo comienzo.

6. Pero la redención ofrecida por Dios la ve el profeta como el establecimiento de la justicia, que, a su vez, implica obediencia. Ello significa que arrepentimiento y obediencia son dos lados de una misma realidad: el arrepentimiento es la habilitación para la obediencia. (Compárese con Mr. 1.15; Ro. 5:1-8, donde en vez de "obediencia" encontramos "amor", la fuente de aquella).

7. Lo anterior significa también que la justificación no es meramente una declaración judicial respecto de la cual el justificado es sólo un sujeto paciente. Es la capacitación del hombre por parte de Dios, y en virtud de la resurrección de Jesús (Ro. 4.25), para que haga obras de justicia a los ojos del propio Dios (que son, ni más ni menos, las mismas obras reclamadas por el profeta).

8. Y si del texto de Isaías pasamos a los Evangelios, no resulta difícil obtener que el ministerio de Jesús de Nazaret se enmarca en exactamente la misma tradición profética. Desde el inicio de su predicación, en la que el tema del Reino es central, hasta el final de su ministerio, cuando por cuarenta días enseña a los discípulos acerca de las cosas del mismo Reino (Hch. 1.3), pasando por su llamado a la misericordia y a la justicia y por la condena de quienes aún en nombre de las cosas sagradas explotan al prójimo, Jesús es el Profeta por excelencia prometido desde antaño, en quien se resume y se supera todo el espíritu profético de cuantos le habían precedido. (Heb. 1.1)

9. Por consecuencia natural, pues, la pregunta pertinente es esta: ¿Cómo se define ahora el ministerio de la Iglesia (y de mi denominación e iglesia local; y de cada uno de nosotros) a la luz del reclamo de Dios por justicia que está implícito en nuestra justificación?

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El privilegio de sufrir con Cristo

Mensaje inaugural del Rector, Dr. Mórtimer Arias

Seminario Bíblico Latinoamericano, 7 de marzo de 1986

Pues por causa de Cristo, ustedes no sólo tienen el privilegio de creer en él, sino también de sufrir por él. Ustedes y yo estamos en la misma lucha. Ya vieron antes cómo luché, y ahora tienen noticias de cómo sigo luchando.
Filipenses 1:29, 30 (VP)

INTRODUCCION

En contraste con el nuevo presidente electo de Costa Rica (del mismo apellido mío), quien ha pronunciado varios discursos programáticos sobre su futuro gobierno, no me corresponde a mí dar un mensaje inaugural con un programa rectoral.

El programa rectoral es el programa del SBL, y, como expresé a los estudiantes días pasados, yo percibo mi tarea como una de acompañamiento. Un acompañamiento conductor, crítico y constructivo, según las circunstancias, pero siempre humildemente servicial.

En esta pastoral de acompañamiento, estoy consciente de insertarme *en una historia* evangélica latinoamericana de más de 60 años, con frutos esparcidos por los cuatro puntos cardinales de nuestra América y más allá de ella. Como decíamos a Miguel Berg y a Horacio Fenton de la Misión Latinoamericana hace poco, siento como si estuviera pisando tierra santa, y recuerdo las palabras de Jesús a sus discípulos: "Otros sembraron y vosotros siempre habéis entrado a sus labores". Esa es la realidad de la Iglesia de Cristo: ella no comienza con nosotros; nosotros nos unimos a ella –no la fundamos– y sobreedificamos sobre el fundamento de los apóstoles, como decía Pablo. "Unos son los que siembran, otros los que riegan, pero Dios es el que da el crecimiento". La obra es de él, no nuestra, ni de los que nos precedieron, ni de los que vendran después. La obra es de Dios.

Pero este acompañamiento significa también insertarme *en el presente* de esta institución –lo que ella es y representa– y también comprometerse *con su futuro:* lo que ella quiere ser "por Cristo y la América Latina".

Es con este sentir que me acerco al texto de Filipenses 1:29-30, con la esperanza de que tenga algo pertinente que decirnos a todos los que laboramos en esta institución y a la comunidad cristiana que nos rodea y nos acompaña esta noche.

I. El privilegio de estar del lado de Cristo.

Pablo escribe esta carta desde la prisión. Toda ella está saturada de Cristo, el cual es nombrado casi en cada versículo en este capítulo 1, que gira en torno de aquel texto definitivo: "Para mí el vivir es Cristo". En ese contexto la prisión misma es instrumento y oca-

sión para testificar de Cristo, anunciar a Cristo, de modo que Pablo no es simplemente un prisionero, sino "prisionero de Cristo". Y todo esto, insiste Pablo, es privilegio, es una gracia, inclusive, la gracia de sufrir por Cristo.

La traducción de la Nueva Biblia Española, es especialmente clara en el versículo 29: "A vosotros se os ha concedido el privilegio de estar del lado de Cristo".

Este es el privilegio de todo cristiano, y por supuesto de todo seminario que se considere cristiano, o evangélico o bíblico. Aquí está la raíz del lema del SBL: "Por Cristo. . ." Esto es obvio.

La cuestión que debemos preguntarnos es: ¿Cómo sabemos que estamos del lado de Cristo? ¿Cómo sabemos que Cristo está con nosotros? Fue en Nairobi, durante la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, en 1975, cuando contestaba preguntas a los periodistas sobre la presentación que yo había hecho en la plenaria, que me vino con claridad la respuesta a estas preguntas. Cristo está presente en las Escrituras, en la Iglesia, en la eucaristía y en el prójimo. Y de pronto me di cuenta que las distintas tradiciones cristianas y corrientes teológicas insisten en uno u otro de esos lugares donde Cristo nos encuentra.

a) Cristo está *en las Escrituras.* Como dice Jesús en Juan 5:39: "Escudriñad las Escrituras. . . ellas son las que dan testimonio de mí". Si eso puede decirse del Antiguo Testamento que tenían los judíos a quienes Jesús habla, mucho más el Nuevo Testamento, que nació precisamente para dar testimonio de Cristo. Como decía el gran biblista de la Antigüedad, San Jerónimo: "Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo". La Reforma Protestante nació del redescubrimiento de Cristo en las Escrituras y se afirmó sobre el principio de la *Sola Scriptura,* por sobre toda otra tradición.

La obra evangélica en América Latina, comenzando con la obra pionera de las Sociedades Bíblicas y sus colportores, encontró su justificativo mayor en un continente católico en la necesidad de presentar el Cristo de las Escrituras. Y este seminario fue creado con ese propósito, y ostentó orgullosamente su nombre de Instituto Bíblico primero, y Seminario Bíblico después. Hoy debemos dar gracias a Dios que también el catolicismo renovado ha comprendido que, efectivamente, ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo. Lástima que algunos evangélicos no estén muy felices de que los católicos usen la Biblia, obligándoles a cambiar sus énfasis y sus métodos evangelísticos. Como aquel misionero en Santa Cruz, Bolivia, que no quiso participar en la exhibición de la Sociedad Bíblica en la Feria Internacional porque unas monjas también iban a participar. Por 400 años habíamos orado para que los católicos se abrieran a la Biblia y cuando el Señor contesta, ¡nosotros nos vamos de la fiesta, como el hermano mayor de la parábola!

Este seminario sigue creyendo que hay que encontrar a Cristo en la Escritura, como lo revela la seriedad, la originalidad y la dedicación del trabajo exegético y hermenéutico de nuestros profesores y estudiantes. No es por casualidad que nombres como los Foulkes, Tamez, Hanks, y otros que ahora trabajan en el SBL son leídos más allá de nuestras fronteras en otros idiomas. Se podrá discrepar con sus interpretaciones, pero nadie podrá responsablemente decir que este seminario no sea bíblico en su fundamento, en su intención y en su esfuerzo docente.

Cristo está en las Escrituras, este es el énfasis protestante y evangélico que nosotros queremos asumir.

b) Cristo está *en la iglesia.* Cristo se hace presente en la comunidad de fe y particularmente en el acto del culto, como Jesús mismo lo dice: "Donde hubiere dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos". (Mt. 18:20) Aunque los evangélicos insistimos en la participación activa en la comunidad de fe, y particularmente en el culto –que se convierte en la actividad central de nuestras iglesias– hay, sin embargo, resabios de indi

vidualismo en nuestra espiritualidad protestante, que hasta suele hablar despectivamente de los aspectos colectivos u objetivos de la realidad eclesial. La Iglesia Católica es la que ha insistido mucho más en la mediación de la iglesia para actualizar la presencia de Cristo. Lamentablemente, a la vez que se afirma la sustancialidad del cuerpo de Cristo, se impone un modelo jerárquico y verticalista como indispensable para el ser de la iglesia. Precisamente por criticar esta concepción autoritaria y vertical es que Leonardo Boff se encuentra en dificultades con el Vaticano, por su intento de levantar el modelo horizontal, carismático y comunitario de la iglesia, representado por las comunidades de base. Nuestro seminario, con estudiantes de 16 denominaciones, lucha para encontrar formas significativas de culto, donde se actualice la presencia de Cristo, y para entender el aporte de las diversas tradiciones y confesiones como hemos visto esta última semana al iniciar nuestros cultos y convivios. Debemos continuar en ese intento. Como dijo el anterior decano y rector interino, Dr. Victorio Araya: "Somos un proyecto académico que busca anclaje en la comunidad de la iglesia".

c) Cristo está presente *en la eucaristía.* Este es también énfasis católico, y en el protestantismo es sostenido con similar pasión por los luteranos y anglicanos o episcopales, para quienes la eucaristía es central en el culto cristiano y no una celebración memorial ocasional. Las discusiones sobre "la presencia real de Cristo" en la eucaristía no han terminado todavía. Y, como dijo Emilio Castro, Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, en reciente entrevista periodística: la separación de los cristianos a la hora de la mesa del Señor es el mayor escándalo y la vergüenza del movimiento ecuménico.

Pero no podemos eludir el testimonio de Jesús y la comunidad cristiana primitiva de que el Señor quiere venir a nuestro encuentro, y lo hace, en la eucaristía. "Haced esto. . . todas las veces. . . en memoria de mí". "Cada vez que comiéreis este pan y bebiéreis esta copa, mi muerte anunciáis hasta que venga". Y las historias del Resucitado en los evangelios nos recuerdan que sus discípulos le "reconocieron al partir el pan". Y la iglesia primitiva "partía el pan en el templo y en las casas, y comían con alegría y sencillez de corazón". Claro que, como recuerda Pablo a los corintios: pan sin fraternidad es juicio y condenador.

Un seminario bíblico y evangélico, que por lo tanto no puede sino ser ecuménico, no puede eludir las implicaciones de esta cita del Señor con los suyos en torno a su mesa.

d) Cristo está presente *en el prójimo.* Mateo, el evangelio que registra los dichos de Jesús sobre "el que recibe a uno de estos mis discípulos, a mí recibe", es también el evangelio que nos recuerda que Cristo viene a nosotros no sólo en nuestros hermanos en la fe, sino en el prójimo en general, y en el prójimo necesitado en particular: el hambriento, el sediento, el desnudo, el enfermo, el preso, el extranjero o refugiado. "Por cuanto lo hicísteis a uno de estos más pequeños, *a mí* lo hicísteis". Jesús no dice que eso es filantropía, acción social, beneficencia, sino que esa es la manera de encontrarse con él y servirle a él. Y si "no lo hicísteis a uno de estos. . . a mí tampoco lo hicísteis". ¡Qué curioso! Tanto que hemos disputado sobre la presencia real de Cristo en el pan y el vino, pero no sobre la presencia de de Cristo en el prójimo! El prójimo necesitado: el sacramento olvidado de la Iglesia. Esto es lo que la nueva pastoral latinoamericana, y la reflexión teológica que la acompaña, está tratando de recuperar. Nuestro seminario no puede ser ajeno a esta recuperación del sacramento olvidado de la iglesia. Estar con Cristo es estar con el prójimo. Con nuestro prójimo latinoamericano. Es estar del lado del pobre, del oprimido, del refugiado, del marginado —o sea, la gran mayoría de nuestro continente. Por eso el lema debe ser completado: "Por Cristo y por América Latina".

Precisamente, por tomar en serio a nuestro prójimo en América Latina, en su situación histórica concreta, nuestros graduados en varios países, y la nueva generación de profesores costarricenses, han entrado en conflicto con sus iglesias y denominaciones que miran es-

tos intentos de reinterpretación bíblica con temor y desconfianza. Vivimos en medio de los dolores de parto de este proceso de encarnación latinoamericana del evangelio de Cristo.

El gran problema que enfrentamos, en un seminario pobre, sin recursos, que depende de donaciones de la gran comunidad cristiana, principalmente extranjera, es ¿cómo estar del lado del pobre en lo que hacemos y en nuestro modo de vivir? El seminario es pobre, pero nosotros no vivimos como pobres. Gracias a becas y donaciones para sueldos, no vivimos como los pobres: tenemos casa asegurada, comida tres o cuatro veces al día, gastos de estudio pagados, y hasta posibilidad de algunos ingresos para gastos personales. Esta es parte de la contradicción que nos toca vivir. Los que han sido llamados para prepararse para la obra, tienen que dejar sus trabajos, sus casas, sus países o pueblos, y necesitan ser sostenidos para dedicarse enteramente a su preparación mientras están en Costa Rica. ¿Cómo hacerlo responsablemente dando lo máximo que podemos? ¿Cómo evitar la trampa de caer en la dependencia, de adquirir estilos de vida que nuestras iglesias no podrán sostener, o aun olvidar "la visión celestial", "el primer amor" del evangelio y de nuestro pueblo que nos trajo aquí? Sólo por la gracia de Dios podremos evitarlo, y encontrar en nuestras formas de vivir la solidaridad. Necesitamos de vuestras oraciones por nosotros y de vuestra confianza mancomunada. Porque, como nos dice el apóstol: "A vosotros os es concedido estar del lado de Cristo".

II. EL PRIVILEGIO DE SUFRIR POR CRISTO

Pablo escribe desde la prisión, cerca del año 60 de nuestra era, treinta años después de la resurrección de Cristo. No se sabe si era desde la prisión en Roma, en Efeso o en Cesarea. Toda epístola está llena de Cristo y es una invitación al regocijo. Pero Pablo sufre la prisión y también la oposición de algunos hermanos que usan si situación de "prisionero de Cristo" como motivo de rivalidad y propaganda en contra. También los hermanos de Filipos que lo han estado auxiliando con ofrendas de amor y visitas de hermanos, están sufriendo por este frente interno de los que se oponen a Pablo y a su versión del evangelio, e inquietan a los hermanos en sus reiterados viajes y campañas. Entonces Pablo, les recuerda que "a vosotros es concedido, por causa de Cristo, no sólo que creáis en él, sino que padezcais por él". O sea, los cristianos tenemos el privilegio, la gracia, de sufrir por Cristo y con él.

Esto es una afirmación extraña, sin embargo, en algunos oídos cristianos. Se habla tanto en nuestros días de un evangelio que sólo produce felicidad y prosperidad, y ausencia de problemas y enfermedades, que no sabemos a ciencia cierta cuál es el evangelio verdadero.

Pablo dice que nuestro privilegio no es sólo creer en Cristo sino sufrir, padecer, por él. Este ha sido el énfasis del misticismo cristiano, con su imitación de Cristo, hasta el punto de querer reproducir sus llagas, como San Francisco de Asís. El énfasis protestante ortodoxo ha sido más en el *creer.* Y el de la ortodoxia católica ha sido en el *hacer,* las buenas obras. Pablo mantiene una dialéctica entre el creer, el hacer y el sufrir. En realidad es característico de lo que A. Schweitzer llamó "el misticismo de Pablo": "estoy crucificado con Cristo", "resucitado con Cristo", "vivo no ya yo sino que Cristo vive en mi", o, como dice en esta epístola a los Filipenses, 3:10: "A fin de conocerle, y el poder de su resurrección, y la participación de sus padecimientos". O, como dice en Gálatas 6:7: "Llevo en mi cuerpo las marcas del Señor Jesús"

La pastoral y la teología latinoamericanas de estos últimos años está desembocando finalmente en la cuestión básica de la espiritualidad. Se busca una espiritualidad para la acción, para la transformación de la sociedad, para la militancia solidaria con los pobres y oprimidos. Pero esta actividad, militancia y solidaridad ha llevado a enfrentarse con el problema mayúsculo del sufrimiento humano en nuestro continente en sus formas más estri-

dentes: el hambre, la desocupación, el deterioro de la vida por la desnutrición, la violación de elementales derechos humanos, la prisión, el exilio, la tortura, la desaparición, la violencia oficial o revolucionaria, los terrorismos de todo signo. . . Este descubrimiento ha llevado a otro: el descubrimiento del poder de la fe de los pobres y los que sufren para celebrar la vida en medio del sufrimiento y de la muerte.

Theilard de Chardin, en su obrita *El Medio Divino*, trabaja con las dos formas de la espiritualidad: la de la acción y la de la pasión. Nosotros, dice Theilard, nos relacionamos con Dios por medio de nuestras acciones y por medio de nuestras pasiones o pasividades. Nos unimos a Dios por el hacer y por el padecer. Por lo que hacemos y por lo que nos sucede (sea gozo o sufrimiento). A través de nuestras acciones cooperamos con Dios el Creador: somos colaboradores de Dios en el mundo, a través del trabajo, la industria, la ciencia, la tecnología, la política. Por nuestras pasiones somos receptores del obrar de Dios, en el gozo o el sufrimiento, en el canto, la fiesta la poesía, el arte. Más de la mitad de la vida tiene que ver no con lo que hacemos sino con lo que nos sucede, hasta que al final, en la muerte, sólo entregarnos totalmente, la última pasividad: "En tus manos encomiendo mi espíritu".

Mirando la trayectoria de Jesús, según los evangelios, casi podemos distinguir dos períodos netos en los que prevalece una u otra forma de espiritualidad. El período Galileo está lleno de *acción:* Jesús predica, enseña y sana y llama a sus discípulos a hacer lo mismo, anunciando el reino en palabra y acción. El período que se inicia con el último viaje a Jerusalén, está signado por la *pasión.* Desde la transfiguración, desde que "afirmó su rostro para ir a Jerusalén", Jesús anuncia no lo que él va a hacer sino lo que le van a hacer: "El Hijo del Hombre será entregado en manos de hombres". Jesús no acepta pasivamente esa realidad sino que la asume, con plena conciencia, y se mueve hacia la inevitable confrontación con las fuerzas de resistencia al reino, con la constelación de fuerzas políticas, económicas, sociales y religiosas que confluyen en el acto final de la crucifixión.

Jesús quiere preparar a sus discípulos para lo que va a venir y los desafía a seguirle ahora en el camino de la pasión: "El que quiera venir en pos de mí, que tome su cruz y me siga". No es una invitación a la resignación; no se trata de "soportar la cruz", sino de "tomar" la cruz, respuesta activa que asume la pasión.

No es total pasividad: es un combate.

Y este es también el lenguaje del apóstol en este pasaje escrito desde la prisión, sufriendo su propia pasión. Es el lenguaje de la lucha: "firmes en un mismo espíritu, combatiendo unánimes por la fe del evangelio, y en nada intimidados por los que se oponen" (VRV), "ensarzados en el mismo combate que habéis visto en mí" (Nueva Biblia Española). Es lo que M. M. Thomas llamaba "la espiritualidad de combate". Pero es a la vez espiritualidad de pasión. "Padecer por Cristo" y con Cristo.

Yo me pregunto si no es éste nuestro llamado particular en la coyuntura en la que nos encontramos: asumir el privilegio de sufrir por Cristo y con Cristo, junto a nuestro prójimo latinoamericano. Si estamos del lado de Cristo, del lado del pobre, marginado y oprimido latinoamericano, ¿cómo es posible no sufrir en América Latina?

Siempre tendremos que comprometernos con la acción transformadora y prepararnos para ella. Tenemos que mantener la visión y trasladar los sueños bíblicos de un nuevo día a nuestro continente. Siempre será "la hora de sembrar", para usar la expresión del poeta costarricense Jorge De Bravo.

Pero sin ilusiones. Nos esperan días difíciles. Está el frente externo de las fuerzas de la muerte operando en nuestra sociedad y en esta dramática región del mundo donde estamos. Y está el frente interno, dentro de la propia comunidad cristiana. Jesús lo tuvo. Pablo también. ¿Qué nos autoriza a nosotros a esperar que tendremos la aceptación y el plá-

ceme de todos, en nuestro esfuerzo de estar con Cristo, junto a su pueblo? "El discípulo no es más que su Maestro. . . Si al padre llamaron Beelzebú. . ."

Un estudiante preguntaba si vamos a relacionar el problema de la deuda externa con nuestra teología. Tremenda pregunta. Puede ser que nosotros no lo relacionemos, pero todos estamos bajo la sombra casi fatídica de la deuda externa que afectará a esta generación y a las venideras, con toda su secuela de sufrimiento, conflicto y muerte, a no ser que acontezca un jubileo o una catástrofe apocalíptica. . .

Esto es sólo un ejemplo de factores históricos coyunturales en estos últimos años del segundo milenio cristiano. El privilegio de estar del lado de Cristo implica el privilegio de sufrir por él y con él.

Pero no lo hacemos con derrotismo. Nos sostiene la fe en el Resucitado. La Resurrección no es sólo un hecho registrado del pasado, es una realidad actual. "El poder de la resurrección" obra en la historia, renovándola, moviéndola hacia su consumación. En esta perspectiva de la fe no hay fracasos. En la economía de Dios, "nada se pierde y nada se destruye".

A pesar de nuestras limitaciones, de nuestra fragilidad y mortalidad, de nuestros fracasos históricos, el reino continúa su marcha. Nuestras acciones y nuestras pasiones no son sino una ofrenda penúltima que entregamos a Dios. Ningún gesto o acción de amor se pierde para Dios. Lo que los hombres olvidan se preserva en la memoria de Dios. Dios asume nuestra ofrenda histórica, la acepta, la purifica y la preserva, como dice Emilio Castro en su obra *Freedom in Mission.*

Nuestra confianza está en la fidelidad de Dios. "Por lo tanto no desmayéis. . . sabiendo que vuestra obra en el Señor no es en vano" (2 Cor. 4:16; Gál. 6:9; 1 Cor. 15:58).

Como dice W. Pannenberg: "La satisfacción no está en la perfección de lo que empezamos sino en la gloria de aquello hacia lo que vamos".

CONCLUSION

Nuestro acompañamiento al SBL es parte del acompañamiento que esta comunidad hace en su esfuerzo de estar con Cristo, estando con América Latina. "Por Cristo y la América Latina".

Nuestro voto es unirnos a este esfuerzo para que éste sea cada vez más Seminario, más Bíblico, y más Latinoamericano.

Vida y Pensamiento. Vol. 6, No. 1, 1986.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reseñas bibliográficas

Norman K. Gottwald, ed. *THE BIBLE AND LIBERATION: POLITICAL AND SOCIAL HERMENEUTICS*. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1983. 542 pp.

En los últimos años se ha despertado un gran interés en la hermenéutica "política", "sociológica" y hasta "materialista" del evangelio, en Europa y los Estados Unidos. Así, en 1975 se publicó en la revista *Radical Religion* una primer antología de artículos, que ahora aparece ampliada en este volumen editado por Norman K. Gottwald, famoso autor de la obra *Las Tribus de Yavé* (que entiendo está por ser publicada en portugués en Brasil), y profesor de Estudios Bíblicos del Seminario Teológico de Nueva York.

En esta colección impresionante de 28 artículos originales, aparecen nombres de los más consagrados en la exégesis bíblica contemporánea, como el mismo Gottwald, Gerd Theissen, Robert R. Wilson, Phyllis A. Bird, Walter Brueggemann, Elizabeth Schussler Fiorenza, Luise Schottroff, John G. Gager y otros. También han sido seleccionados, tales como Jorge Pixley, Carlos Mesters ("El uso de la Biblia en las comunidades de base del pueblo común") y Juan Luis Segundo (transcripción de un capítulo de su libro *Liberación de la Teología*, titulado "Fe e Ideologías en la Revelación Bíblica"). Arthur F. McGovern, profesor de Filosofía de la Universidad de Detroit, dedica un capítulo bastante apreciativo a "La Biblia en la Teología de la Liberación Latinoamericana").

La Primera Parte estudia el uso de las ciencias sociales (así como se han usado las ciencias históricas y literarias) para la interpretación bíblica, y el uso de métodos sociológicos para los estudios del Antiguo y el Nuevo Testamento

La Segunda Parte analiza críticamente el factor clase social en la hermenéutica bíblica, y la llamada "lectura materialista" que ha popularizado el portugués Fernando Belo (véase su *Lectura Política del Evangelio* (Buenos Aires; La Aurora, 1984). Sergio Rostagno, pastor valdense italiano, resume la cuestión para los protestantes, quienes han tenido una larga historia de lectura inter-clases de la Biblia, diciendo: Puede haber cuatro tipos diferentes de lectura bíblica: 1) la tradicional, inter-clases (que el autor considera ilegítima): 2) un análisis científico de la Biblia, con categorías de relaciones de producción que no se relacionan históricamente con el texto bíblico; 3) una lectura pietista y dogmática, de tendencia literal y de aplicación ética inmediata; 4) una lectura que surge de nuestra práctica y de nuestra comprensión de esa práctica. Concluye: "La lectura de la Biblia no debe usarse para sacar consignas para lo que se considera útil y táctico para acciones políticas" (pp. 72-73).

La Tercera Parte tiene ocho artículos sobre "Lecturas Sociológicas del Antiguo Testamento", tres de ellos dedicados al monumental libro de Gottwald *Las Tribus de Yavé*, que ha revolucionado la interpretación de la historia de Israel, con su reconstrucción de los 200 años formativos de Israel (1250-1050 AdC). Gottwald utiliza los métodos reconocidos de los estudios bíblicos (crítica literaria, histórica, historia de las tradiciones y de la religión), pero con un método científico social que considera al antiguo Israel como un sistema social del cual la religión es una dimensión integral. La tesis de Gottwald es que Israel no fue poblado por un pueblo nómada que vino desde afuera, sino que se formó por una alianza de varios conglomerados sociales-campesinos que se organizaron para resistir el estatismo cananeo y sus clases dirigentes al servicio del imperialismo egipcio en la región y del feudalismo interno. El Yavismo fue la religión que dio unidad y consistencia a ese experimento único de una sociedad igualitaria basada en la justicia y en la adoración a Yavé, el Dios del Exodo. Varios autores analizan y critican los aspectos sociológicos, teológicos y exegéticos de la obra de Gottwald.

En esta misma sección hay dos artículos por dos estudiosas del Antiguo Testamento: Phyllis A. Bird sobre "Imágenes de las Mujeres en el A.T." y Carol L. Meyers sobre "Las Raíces de la Restricción: Mujeres en el Antiguo Israel". Phyllis A. Bird, con amplia evidencia de pasajes, demuestra que no es correcto aceptar sin más la afirmación de que el Antiguo Testamento es una colección de escritos masculinos proveniente de una sociedad dominada por varones, y que más bien un estudio socioanalítico muestra que las imágenes de la mujer varían en distintas sociedades y etapas, por ejemplo: en la Ley, los Proverbios, los escritos históricos y los relatos de la creación.

La Cuarta Parte recoge siete artículos sobre "Lecturas Sociológicas del Nuevo Testamento". Un artículo introductorio por Robin Scroggs nos pone al tanto de los varios tipos de interpretación sociológica contemporánea que se ha aplicado al Nuevo Testamento, con amplia variedad de nombres y de metodologías, que sugieren varias pistas fecundas. Jorge V. Pixley tiene un capítulo sobre "El Reino de Dios en el primer siglo de Palestina", que ya conocemos a través de su duscutido librito en español *El Reino de Dios*. Hay tambien dos capítulos desde una perspectiva feminista. El de Elizabeth Schussler Fiorenza, "No seáis llamados padre", en el cual reconstruye la historia cristiana primitiva desde una perspectiva feminista. La autora sostiene que Jesús creó un movimiento de discípulos con igualdad de sexos y muestra el proceso creciente de patriarcalización e institucionalización de la tradición. Luise Schottroff aporta lo suyo en la misma línea, con un ejercicio de exégesis socio-histórica de la Biblia, en torno a las figuras de María Magdalena, Priscila y otras mujeres en las congregaciones paulinas. John G. Gager, en su comentario a las obras de Robert M. Grant, Abraham J. Malherbe y Gerd Theissen, sobre el cristianismo primitivo, sostiene que toda aproximación al tema debe incluir tanto la *descripción* del cristianismo como fenómeno social, así como una *interpretación* sociológica, o sea de análisis y explicación de dicho fenómeno en base a hipótesis y teorías sociológicas. (De las tres obras comentadas, la de Gerd Theissen, *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*, ya tiene versión española, publicada por Sígueme, 1985. Ver reseña por R. Foulkes en este número de *Vida y Pensamiento*).

En la misma sección Robert H. Smith tiene un provocativo capítulo sobre "¿Eran los cristianos primitivos de clase media?". Smith disputa las afirmaciones de algunos estudiosos de que los cristianos primitivos eran todos de las clases bajas, y más bien desentierra un cuadro diverso, como puede verse en Mateo, Corintios y Hechos. Al final plantea la pregunta de hasta dónde nuestra afluencia o mediocridad, nuestras condiciones sociológicas o psicológicas, condicionan nuestra receptividad e interpretación del evangelio cristiano.

La Quinta Parte trae ejemplos de exégesis de la teología de la liberación, de las "teolo-

gías políticas" (Europa), y un artículo sobre lecturas marxistas de la Biblia, incluyendo el de filósofos marxistas como Ernest Bloch, y otros como los checos V. Gardavsky y Milan Machovec con su librito *Jesús para los Ateos.*

Es interesante observar que en América Latina es la experiencia de vivir en un contexto de pobreza e injusticia, con creciente participación cristiana para cambiar esa "situación de pecado", la que sirve de perspectiva hermenéutica para una nueva lectura de la Biblia, "desde los pobres", "desde los oprimidos", "con los ojos de la vida". En cambio, en Europa y Estados Unidos, están llegando a una nueva lectura e interpretación de la Biblia –que tiene puntos de contacto con la latinoamericana– a través de nuevos instrumentos más bien académicos, como es el análisis sociológico. Mientras que los europeos y americanos aplican esas disciplinas para desentrañar el contexto del texto bíblico, los exegetas latinoamericanos tienden más bien a emplear dichas disciplinas para discernir el contexto del intérprete mismo.

El editor expresa su esperanza de que "los teóricos sean empujados a la práctica y los activistas a la reflexión" y agrega: "Estamos empezando a reconocer que la 'Biblia liberada y liberadora' vista solamente por el erudito. . . el organizador. . . o el analista. . . está lejos de ser la Biblia completa adecuada para la liberación" (p.3).

Por la lista indicativa de esta reseña se puede ver que este libro, de más de medio millar de páginas, es una obra de referencia importante para nuestras bibliotecas en cuanto a la exégesis bíblica contemporánea y sus diversas tendencias sociológicas.

Mortimer Arias
Rector, SBL

Sharon H. Ringe. ***JESUS, LIBERATION AND THE BIBLICAL JUBILEE.*** **Philadelphia: Fortress Press, 1985. 124 pp.**

El tema del Jubileo ha sido increíblemente descuidado por la erudición bíblica. Hace 50 años el gran evangelista E. Stanley Jones escribió su libro *Cristo y El Comunismo,* inspirado en el mensaje jubilar de Jesús en Lucas 4:18-19. Sin embargo, a nivel de estudios científicos recién en la última década se han producido unos pocos estudios especializados de nivel doctoral (véase *Vida y Pensamiento,* Vol. 3, Nos. 1 y 2, 1983, pp. 31-42). Este libro de Sharon H. Ringe es una versión adaptada, para un público más amplio, de la tesis doctoral de la autora, presentada al Union Theological Seminary de Nueva York.

Ringe rastrea las tradiciones del jubileo en las escrituras hebreas, comenzando con los diversos estratos de la Ley. Primero, el Código del Pacto (Exodo 21-23), donde se encuentran las leyes del descanso sabático (cada siete años) de la tierra y la emancipación periódica de los esclavos. El propósito de estas leyes es evidentemente humanitario, proveyendo especialmente para los pobres y los extranjeros, pero su base teológica es la justicia de Dios que se ha manifestado en la liberación del pueblo de Israel, que también fue extranjero y esclavo.

El Código Deuteronómico, especialmente el capítulo 15 de Deuteronomio, tiene tres provisiones en favor de los pobres: 1) la cancelación de las deudas, 2) préstamos a los pobres, y 3) la liberación de los esclavos hebreos (a los que citan a menudo –y mal– las palabras de Jesús tomadas de este capítulo, "a los pobres siempre los tendréis con vosotros", les haría bien estudiar lo que el pasaje dice y lo que Jesús quería decir con su cita).

Luego viene la legislación del Jubileo que debe observarse cada 50 años, según el Código de Santidad (Levítico 25-27). El centro de la proclamación del Jubileo está en Levítico 25:10:

"Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis *libertad* en la tierra a todos sus moradores; ese año os será *jubileo*, y volveréis cada uno a su posesión, y cada cual a su familia".

Y la razón es que sólo Dios es el dueño de la tierra y las personas.

La palabra clave es libertad, en hebreo *deror*, que significa "liberación" y se usa sólo siete veces en el A.T., siempre en relación con el jubileo. La Septuaginta usa el griego *afíemi* para dichos pasajes. Con el concepto deutoronómico de remisión (*shemittah*), forman un conglomerado de conceptos e imágenes del jubileo centrados en la liberación: de la tierra, de los esclavos, de las deudas, de las relaciones de dominación y dependencia.

Además de la Ley, hay dos "proclamas reales" que presuponen las tradiciones del jubileo: 1) el decreto de Sedequías, que libera a los esclavos durante el sitio de Jerusalén (Jeremías 34:8-22), y el decreto de amnistía de deudas –y la esclavitud consiguiente– dado por Nehemías durante los años de reconstrucción de Jerusalén. El fundamento de esta acción es el honor de Dios, el sentido de lo recto, y el testimonio hacia los de afuera (Nehemías 5:1-13).

El tema o los motivos del jubileo es luego amplificado por los profetas, hacia el final del exilio cuando hay que establecer nuevas bases para la vida de la comunidad. La autora se concentra en Isaías 61:1-2, que luego servirá de base al mensaje de Jesús en Nazaret (Lucas 4:18-19). (Vale la pena mencionar que Thomas Hanks, en su libro *Opresión, Pobreza y Liberación*, considera además a Isaías 58 como un capítulo jubileico).

En conclusión, Sharon Ringe sostiene que las tradiciones del Jubileo afirman dos cosas: "la soberanía de Dios sobre Israel y que el reino de Dios y la liberación humana van de la mano" (p.32).

Sharon Ringe no pretende que el jubileo deba tomarse como una ley universal, sino más bien como una "poderosa metáfora", que tuvo muchas repercusiones en el Antiguo y Nuevo Testamentos, y que tiene gran validez para los compromisos de los cristianos hoy con la liberación humana. En realidad, ella dedica todo un primer capítulo a la cuestión de la importancia del lenguaje y las imágenes para encarar la realidad social.

A partir del capítulo tres, Ringe se dedica a detectar las imágenes del jubildeo en los evangelios, comenzando con el mensaje inaugural de Jesús en Nazaret y su rechazo (Lucas 4:16-30), uno de los estudios más completos de ese pasaje en pocas páginas. El centro de la lectura escogida por Jesús está en la expresión jubilar "anunciar el año agradable del Señor", con su énfasis en la proclamación de libertad, liberación de los oprimidos (*deror, afíemi*), que inauguran y caracterizan el ministerio de Jesús. "El pasaje no sólo se convierte en el evento inaugural del ministerio de Jesús", dice Sharon Ringe, "sino que también es una introducción programática de Jesús y un anticipo de eventos por venir" (p. 42). La autora da sus argumentos para contrarrestar la idea de que el episodio es obra de la redacción de Lucas, y más bien señala las razones para considerarlo original de Jesús y de la tradición anterior a Lucas: su coherencia y lógica internas, el vocabulario, y la hermenéutica "profética" de los pasajes (cuestionando la interpretación aceptada por la comunidad local).

El tema jubilar, en ancas de Isaías 61:1-2 y otros pasajes del profeta del exilio, vuelve a aparecer en la respuesta a los emisarios de Juan el Bautista (Lucas 7:18-23; Mateo 11:2-6). Los motivos jubileicos de "liberación", "desatar yugo", "perdón", y "buenas nuevas a los pobres" irán apareciendo en historias, parábolas, dichos y otras imágenes en los evangelios. Por ejemplo, las bienaventuranzas (Mateo 5:3-6, 11-12 con Lucas 6:20-23), caracterizando a "los pobres" (*anawim, ptojoi*), y recapitulando las promesas de Isaías 61:1-2; el

banquete abierto a los pobres, los mancos, los ciegos, los cojos, simbolizando el gozo y las bendiciones del Reino (Lucas 14:12-24); el ungimiento de Jesús por la mujer de Betania, que, lejos de minimizar el cuidado de los pobres, señala más bien su carácter continuo, en contraste con el acto único y ocasional del ungimiento (Mateo 26:6-13; Marcos 14:3-9).

En dos ocasiones Jesús desafía a personas a asumir una acción jubilar de cancelación de deudas y compromiso con los pobres, como forma de seguir a Jesús, con respuestas diferentes: la del joven rico y la de Zaqueo (Lucas 18:18-23 y 19:1-10).

El verbo *afiemi* ("liberar", "desatar", "perdonar", "cancelar"), se halla en relación con deudas monetarias (Mateo 18:27,32), "cautivos "(Lucas 4:18) y "pecado" (Mateo 6:14-15; Marcos 2:5-10; 3:28; Lucas 7:47-50). Y la asociación de Jesús con pecadores públicos, los marginados sociales, éticos y religiosos, es una proclamación jubilar en gesto y acción, como el caso de la mujer que lavó sus pies (Lucas 7:36-50). El mismo sentido liberador de las personas y su restauración a la comunidad tienen los pasajes sobre el perdón y la santidad (Marcos 2:1-12; Mateo 9:1-8; Lucas 5:17-26).

Otra clave interesante para seguir los motivos jubileicos en el ministerio de Jesús es la íntima relación entre "perdón" y cancelación de las "deudas", como en la parábola de los dos deudores (Mateo 18:21-35), y más significativamente en el Padrenuestro ("perdónanos nuestras *deudas* como nosotros perdonamos a nuestros *deudores*", (Mateo 6:12; Lucas 11:4), donde también se pone "el pan" para las necesidades materiales junto con el santificar el nombre del Señor y hacer su voluntad. En todas estas enseñanzas Jesús está presentando la radical novedad del reino de Dios con el vocabulario y las imágenes del Jubileo, donde el perdón de Dios y la responsabilidad hacia el prójimo y su liberación son inseparables.

La autora cierra su libro con breves reflexiones, tomadas de los versículos citados por Jesús en su mensaje de Nazaret, sugiriendo una agenda para nosotros hoy en relación con estas imágenes jubileicas: justicia, perdón y liberación, afirmación de la soberanía divina, relación entre escatología y responsabilidad ética.

Debemos mencionar además que, exegéticamente, Sharon Ringe, como hace notar Walter Brueggemann en su Prólogo, utiliza un doble método de acercamiento: la crítica literaria y el análisis sociológico.

Y, por mi parte, me complace informar que, en conversaciones con la autora, ella estaría sumamente complacida en que su obrita sea traducida al español, y dispuesta a facilitar tal empresa.

Mortimer Arias
Rector, SBL

Gerd Theissen. *ESTUDIOS DE SOCIOLOGIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO.* Salamanca: Sígueme, 1985

En América Latina descubrimos hace décadas ¿verdad? la importancia de la sociología para entender nuestras propias comunidades de fe. Pero como herramienta exegética —es decir, para entender las comunidades del primer siglo— la sociología apenas en la última década ha cobrado su debido lugar entre las ciencias predilectas de los especialistas en Nuevo Testamento. Muchos de ellos en Alemania y los EE.UU. consideran que las investigaciones sobre la sociología de los primeros grupos cristianos continúan y precisan los estudios formistas de Dibelius, Bultmann y sus seguidores (o sea, la escuela de la historia de

las formas). Tienen razón; esta área resulta entre las más fértiles y fascinantes para esclarecer los evangelios y las cartas. Feliz el lector que descubre un tomo de U. Wilckens, M. Hengel, E.A. Judge, W.A. Meeks, H.C. Kee o B. Malina sobre este tema. Y nuestra deuda es particularmente grande con el presente autor, cuyo artículo de 1972 sobre el radicalismo itinerante de los seguidores de Jesús (reproducido aquí) dio ímpetu al nuevo acercamiento, y cuyo libro *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1979) alertó a los lectores hispanoparlantes a los frutos de esta investigación.

La presente colección reúne ocho artículos publicados (1972-1979) en diversas revistas especializadas. Cuatro tratan de los evangelios y cuatro de aspectos paulinos, en particular la correspondencia con la iglesia en Corinto. En general, se puede afirmar que Theissen aporta intuiciones importantes a la comprensión de los textos; ningún comentarista de aquí en adelante puede darse el lujo de hacer caso omiso de estos estudios. Puesto que una reseña de cada ensayo rebasaría los límites del espacio aquí, me atendré a hacer algunas observaciones.

Cuatro ensayos sobre los evangelios

El primer ensayo, mencionado ya como seminal, se llama "Radicalismo itinerante: Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo". Sugiere que la investigación del Nuevo Testamento nos obliga a preguntar por los condicionantes del comportamiento configurador del texto. ¿Quién ha transmitido oralmente las enseñanzas duras de Jesús durante 30 años o más? ¿Quién las ha tomado en serio? No es cosa fácil que el obrero cristiano renuncie al domicilio, a la familia y a las posesiones. ¿Cómo se sostiene económicamente? ¿Es de origen rural o citadino? ¿Qué de carismático tiene? Aunque el radicalismo ético de los evangelizadores primitivos evolucionó más tarde para asumir una nueva estructura que Theissen llama "patriarcalismo de amor de tipo familiar", siempre dejó su impronta en la tradición de los dichos del Señor. Muchos de tales dichos hubieran desaparecido de la memoria colectiva si no fuera por el contexto vital (*Sitz-im-Leben*) de estos itinerantes.

Sobre este tema el segundo ensayo, " 'Nosotros lo hemos dejado todo' (Mc 10:28)" agrega nuevos detalles. Tal como Pedro lo formula en nombre de todos los discípulos, su contacto con Jesús les ha llevado a un desarraigo social. "La difusión (de este desarraigo)" comenta Theissen, "nos habla de una crisis de la sociedad judeo-palestina" (p. 41). En el siglo primero había empeorado la situación económica de las clases modestas, y muchos hombres abandonaban casa y hogar, en particular los jóvenes. Por otra parte los ricos, abocados a una competencia feroz por el acaparamiento de los bienes, se enriquecen más que nunca. El resultado fue un proceso de polarización que amenazaba a toda la sociedad y dio pie a la idea de una inminente catástrofe escatológica. Hemos de entender varios dichos de Jesús contra este telón de fondo.

Muchos eruditos han escrito sobre la oposición de Jesús al templo, pero Theissen aporta nuevos datos sociológicos en "La profecía de Jesús sobre el templo: Profecía y tensión entre la ciudad y el campo". Estos aportes que algunas actitudes hostiles de Jesús se ajustan a las condiciones del ambiente. Otros grupos judíos de la época respondían de manera diversa a esas mismas condiciones.

Exegéticamente hablando, las casi 50 pp. sobre "La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt. 5:38-48/ Lc 6:27-38) y su trasfondo histórico social" constituyen el trabajo más importante del libro. El éxito que obtuvieron los judíos en varias ocasiones con su oposición no violenta al gobierno romano ilumina el texto sinóptico y sugiere alternativas hoy a los seguidores del Maestro.

Cuatro estudios paulinos

La sección paulina del libro se inicia con "Legitimación y sustento: Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos", que constituye una puesta al día (1975) del primer artículo de la presente colección más una sección final sobre Pablo. ¿Cumplió el apóstol todos los requisitos de un carismático ambulante? Sus detractores decían que no, pero Pablo tenía un arsenal de respuestas tanto tradicionales como funcionales para probar su legitimidad. El artículo termina con un "EXCURSO: La estructura sociológica de los partidos en Corinto". Evidentemente, en los años 50s, la joven iglesia luchaba por encontrar una definición adecuada del papel del evangelista; ¿había de funcionar éste como itinerante (modelo galileo) o como organizador de comunidades (modelo urbano helenístico)?

Mencionamos no más los títulos de los siguientes ensayos: "Estratificación social de la comunidad de Corinto: Estudio de sociología del cristianismo primitivo helenista" y "Los fuertes y los débiles en Corinto: Análisis sociológico de una disputa teológica". Aquí Theissen explica en qué sentido "el patriarcalismo de amor" llega a ser el nuevo *ethos* de las comunidades helenistas; es decir, permite que las desigualdades sociales permanezcan, pero las penetra de un espíritu de consideración, de respeto y de preocupación personal.

El último artículo, "Integración social y acción sacramental: Un análisis de 1 Cor. 11. 17-34", discierne dos grupos que participaban en la comida fraternal Santa Cena que se celebraba en Corinto: los afluentes y los indigentes. Tras las críticas de Pablo, Theissen detecta que los ricos comenzaban anticipadamente su cena, sin esperar a los pobres, y que se hacían servir porciones mayores, ya que ellos habían donado al grupo gran parte de la cena. Además, sus porciones no consistían sólo de pan y vino –estatuidos por las palabras de Jesús como obligatorios para todos– sino de otros alimentos como pastas, pescado y sobre todo carne. (Aquí discrepo con la interpretación que Theissen da al concepto "no discernir el cuerpo". *Soma* no puede referirse, a mi juicio, al pan; tiene que referirse al cuerpo místico, al grupo de humildes creyentes cuya importancia negamos si los humillamos en forma semejante). ¿Cómo pueden los corintios llamar "del Señor" una cena con rasgos clasistas? ¿No es más bien "su propio banquete", un simulacro de ágape que necesariamente conduce a un juicio anticipado? Al fin y al cabo, la víctima cuyo cuerpo y cuya sangre están simbolizados en nuestra mesa se convierte en Juez, en Señor del universo ("hasta que él venga"), y es particularmente chocante en tal contexto hacer alarde de nuestra importancia humana y nuestros privilegios.

Lectura latinoamericana

Ya que este número de *Vida y Pensamiento* se dedica al tema de justificación y justicia, ensayemos una aplicación de los principios esbozados aquí a nuestra situación en América Latina. Si muchas congregaciones evangélicas viven su fe "apolíticamente" y con énfasis en el patriarcalismo de amor, mientras muy pocas entienden la ética radical del reino predicado por Jesús ("busquen primero su reino y su justicia", Mt. 6.33) ¿no existen razones sociológicas por ello? ¿Cuántos cristianos se distancian anímicamente de la sociedad, o tratan de vivir como franca contra-cultura en medio de ella? Los grupos que adoptan este estilo de vida tienden a preocuparse más por las injusticias patentes del sistema social y por la idolatría inherente en las estructuras religiosas de la mayoría (Ap. 13:1-18). En cambio, los creyentes que se establecen en la cultura y buscan –por razones legítimas e ilegítimas– el renombre y el reconocimiento del resto de la sociedad tienden a olvidarse del proyecto histórico de Dios y a refugiarse en la justificación por la fe. Creo que Theissen nos hace el favor de mostrar que la dicotomía entre estas dos posturas es falsa. Sólo cuando nosotros, como Pablo, nos esforzamos por mantener la radicalidad de Jesús en nuestra nueva situación –digamos, de no itinerantes y no palestinenses– podemos vivir el evangelio completo.

Ricardo Foulkes B.
Profesor, SBL

PROGRAMAS DE ESTUDIO
Seminario Bíblico Latinoamericano
Apartado 901-1000, San José, Costa Rica
Tels.: 33-3830 ó 22-7555

Bachillerato en teología

Enfasis: Bíblico-teológico y pastoral
Requisito académico previo: Conclusión de estudios de secundaria (bachillerato)
Duración: Cuatro años (o menos, si ha cursado estudios universitarios).
El nivel académico es similar a las carreras universitarias. El programa está compuesto con cursos de Biblia, teología (diferentes corrientes), historia, sociología, y los aspectos prácticos de la tarea pastoral. Antes de iniciar su último año de estudios el candidato realiza un semestre de trabajo en su iglesia.

Licenciatura en teología

Areas de especialización: Biblia y teología, o ministerio pastoral.
Requisito académico previo: Bachillerato en teología o equivalente.
Duración: Dos años.
En la especialización bíblico-teológica, el programa culmina con la exposición de una tesis de grado. En el área pastoral, el candidato tiene la opción de sustituir la tesis por la aprobación de cuatro seminarios más un examen comprensivo.

Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS)

Grados que se ofrecen: Diploma, Bachillerato y Licenciatura en teología.
Requisito académico: Para Diploma y Bachillerato, conclusión de estudios secundarios. Para Licenciatura, tener el bachillerato en teología.
Duración: La determina el estudiante. En forma individualizada, el candidato completa 10 módulos de estudio para el diploma, 32 para el B.T., y 12 para la L.T.
Sin desplazarse de su propia ciudad, el estudiante integra su praxis eclesial y comunitaria en su programa de preparación teológica. Diversifica su programa al incluir también otras modalidades tradicionales y no-tradicionales de educación. En varias ciudades de América Latina hay centros de estudio de PRODIADIS.

PROGRAMAS PARA LAS IGLESIAS EN COSTA RICA

Programa de capacitación básica
Para líderes de las iglesias y pastores.
Areas de estudio: Biblia, temas teológicos, obra pastoral.
Requisito académico: No hay.
Es un programa nocturno de cursos intensivos, de corta duración.

Diploma en teología

Programa de actualización en Biblia y teología.
Para egresados de instituciones teológicas, similares institutos denominaciones o centros bíblicos.
Propósito: Proveer la oportunidad para que actualicen sus conocimientos teológicos y pastorales.
Los cursos se planean conforme a las necesidades e intereses de los participantes.

Requisito general de todos los programas del SBL: Fe en Jesucristo y participación activa en una iglesia.

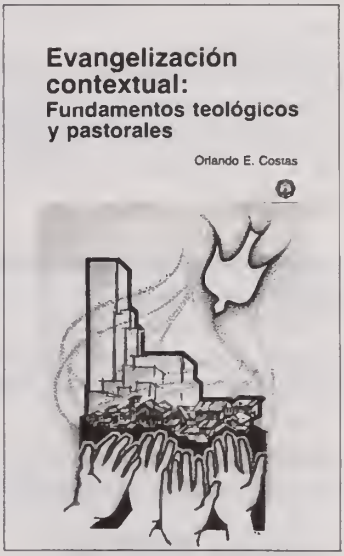
Historia y actualidad

El Seminario Bíblico Latinoamericano fue fundado en 1923 gracias a los esfuerzos evangelizadores y educativos del Dr. Enrique Strachan y su señora, en la búsqueda de métodos creativos para mejorar la capacitación de obreros para el pastorado y la evangelización. Los fundadores marcaron el rumbo de la institución con el lema: "Por Cristo y la América Latina".
El SBL es una institución evangélica interdenominacional e internacional, que busca ser fiel a su fundamento en la palabra de Dios y su compromiso con el evangelio del Señor Jesucristo, en medio de las profundas crisis y esperanzas de la sociedad latinoamericana.
El SBL es miembro fundador de la Asociación de Instituciones de Educación Teológica (ALIET). Es también Institución Anexa a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica. El Seminario está fielmente comprometido con las iglesias de Jesucristo en América Latina, y requiere el mismo compromiso de sus profesores y estudiantes.

SEBILA

Publicaciones Seminario Bíblico Latinoamericano
Apdo. 904-1000 San José, Costa Rica
Tel. 33-38-30

NOVEDAD



EVANGELIZACION CONTEXTUAL:
Fundamentos teológicos y pastorales

Orlando E.Costas

Este libro recoge las conferencias del misionólogo y ex-profesor del Seminario Bíblico, Dr. Orlando Costas, dadas en ocasión de la Cátedra Enrique Strachan, 1985.

Después de una sección introductoria sobre la comunicación de la fe como testimonio que transforma la realidad, el Dr. Costas propone tres modelos de evangelización contextual: Ester como evangelista de la dispersion, / Jesús como evangelista de la periferia (Galilea), y la Trinidad como fundamento y dinámica de la evangelización contextual. En el último capítulo se concentra en la iglesia, comunidad de fe, como base evangelizadora.

(Peso: 140 gr.) *$ 3.50* *₡ 200.00*

Iglesia y Teología

POR LAS SENDAS DEL MUNDO CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana
Nuevas orientaciones y nuevos modelos bíblicos para la pastoral protestante en América Latina, de cara a nuestra realidad histórica. 127 pp.

(Peso: 140 gr.) *$3.50 ₡150.00*

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya
Un examen sistemático y una valoración teológica de los escritos de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. 244 pp.

(Peso: 200 gr.) *$ 4.90 ₡ 150.00*

LECTURA TEOLOGICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO
Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson
Varios colaboradores
Temas que van desde la exégesis y la teología bíblica hasta la pastoral, la educación y la historia de la iglesia. 244 p.

(Peso: 275 gr.) *$ 1.75 ₡95.00*

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig
Tres ensayos socio-históricos que dan perspectiva a la búsqueda de alternativas liberadoras en el protestantismo latinoamericano hoy. 91 pp.

(Peso: 90 gr.) *$ 2.20 ₡95.00*

COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA: Encuentro Latinoamericano
15-18 de marzo de 1981
Incluye el documento elaborado en el encuentro, junto con ponencias de carácter bíblico-teológico y sociológico, sobre la co-participación de mujeres y hombres en la iglesia. 95 pp.

(Peso: 130 gr.) *$ 2.00 ₡100.00*

Estudios Bíblicos

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez
Obra de investigación del A.T., que ha sido traducida a varios idiomas. Fundamental para hacer teología en América Latina. 125 pp.

(Peso: 130 gr.) *$ 2.20 ₡95.00*

EL LIBRO DE JOB
Jorge Pixley
El contexto social del libro, su teología, su estructura y una clara exposición del texto párrafo por párrafo. 233 pp.

(Peso: 190 gr.) *$ 2.20 ₡110.00*

LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS:
Relectura de Juan 7:1–10:21
Hugo Zorrilla

Obra de erudición que propone que la fiesta de las enramadas forma el trasfondo socio-religioso de esta sección del Evangelio. Análisis crítico-literario y teológico del texto sobre esta base. 318 pp.

(Peso: 265 gr.) *$ 2.20* *₡110.00*

Revista Vida y Pensamiento

Vol. 2. Números 1 y 2. Artículos que ejemplifican el encuentro de la exégesis y la teología con la realidad social y la praxis pastoral.
Número especial, 1982. Misión y evangelización, con contribuciones de Africa, India y la China Popular. El rol de la educación teológica por extensión en el desarrollo de las iglesias del tercer mundo.

(Peso: 200 gr. c/u) *$ 1.25 c/u* *₡62.50*

Vol. 3. número doble (1983, publicado en 1984). Especialistas en todas las áreas del pensamiento teológico ofrecen estudios arraigados en el compromiso de la fe.

(Peso: 240 gr.) *$ 4.00* *₡200.00*

Vol. 4, número doble (1984, publicado en 1985). Artículos que muestran el eje que une la hermenéutica bíblica con la pastoral comprometida con los pobres.

(Peso: 240 gr.) *$4.00* *₡200.00*

Vol. 5, Números 1 y 2 (1985). Artículos de actualidad en teología, Biblia y Pastoral.

(Peso: 160 gr.) *$3.00* c/u *₡120.00*

PORTE AEREO:

Calcule Ud. mismo el costo del porte que debe remitir junto con su pedido, utilizando la siguiente tabla. Si pide más de un libro, sume primero el peso de todas sus selecciones y luego consulte la tabla.

	para Centroamérica	para el resto de América
Hasta 100 gr.	$ 0.28	$ 0.55
De 101 a 250 gr.	0.55	1.22
De 251 a 500 gr.	1.00	2.40
De 501 a 750 gr.	1.25	3.69
De 751 a 1000 gr.	1.85	4.59
De 1001 a 1250 gr.	2.46	5.87
De 1251 a 1500 gr.	2.67	6.78
De 1501 a 1750 gr.	2.89	7.66
De 1751 a 2000 gr.	3.10	8.57

NOTA:
Hay descuento del 10% en pedidos personales de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerías e instituciones hay descuento del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

Programa Diversificado a Distancia
PRODIADIS
Materiales para la educación teológica a distancia.

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

	Precios con porte aéreo incluido	
	Centro América	Resto de América
Biblia		
Antiguo Testamento I, II, III. LaVerne Rutschman	$5.75 c/u	$6.25 c/u
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes	6.25	7.25
Estudios en el evangelio de Juan. Hugo Zorrilla	5.75	6.25
Salmos de liberación y reconstrucción (Nivel licenciatura) Tomas Hanks	6.25	7.25
La hermenéutica bíblica desde la óptica liberadora. Victorio Araya	5.75	6.25
Estudios en I Pedro. Hugo Zorilla	5.75	6.25
Estudio e interpretación de la Biblia. Hugo Zorilla	6.25	7.25
El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos). Irene W. de Foulkes	23.00	28.00
Teología		
Introducción a la teología. Pablo Leggett	5.75	6.25
Cristianismo y cultura. Pablo Leggett	6.25	7.25
Teología latinoamericana. Victorio Araya	5.75	6.25
Anabautismo radical y teología latinoamericana. LaVerne Rutschman	5.75	6.25
Materias instrumentales		
Castellano. Plutarco Bonilla	6.25	7.25
Introducción a la comunicación. Orlando Costas	5.75	6.25
Las ciencias sociales en el quehacer pastoral (2 tomos). Adolfo Ruiz	11.50	12.00
Técnicas de investigación bibliográfica. Luis Segreda y Victorio Araya	6.25	7.25
Obra pastoral		
Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores	5.75	6.25
Culto cristiano. Alvin Schutmaat	6.25	7.25
Historia y filosofía de la educación cristiana. Saúl Trinidad y Julia Campos	5.75	6.25
La pastoral y el alcoholismo. Alan Hamilton	5.75	6.25
Pastoral juvenil. Carlos Tamez	5.75	6.25
Pastoral de la mujer (2 tomos). Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez	11.50	12.00
Traducción bíblica y comunicación popular (Nivel licenciatura) Irene W. de Foulkes	5.75	6.25
Guía de proyectos de Acción/Reflexión. Rubén Lores, editor	5.75	6.25

Hay descuento del 10% para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.

Enviar a: **Publicaciones**
SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: _____
Enviado: _____

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones.

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Aplique el descuento según las condiciones que aparecen en las listas de publicaciones.
4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

TITULO Y AUTOR	PRECIO UNIDAD	CANTIDAD	PRECIO TOTAL
		SUB-TOTAL	$
		(MENOS DESCUENTO SI SE APLICA: V. LISTAS DE PUBLICACIONES)	$
		SUB-TOTAL	$
		MAS PORTE AEREO POR UN PESO TOTAL DE _____ GRAMOS (V. LA TABLA)	$
		CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA	$

Su nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____

Observaciones: _____

_____

_____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares). Incluye porte aéreo.

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: _____

Calle o Avenida: _____ Tel.: _____

Ciudad: _____ Apartado o Casilla: _____

Provincia: _____ País: _____

Costo de suscripción anual $ 8.00 (dólares). Incluye porte aéreo.

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano.

_____

FIRMA

OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento:**

Nombre de la revista: _____

Institución que la publica: _____

Dirección postal: _____ Ciudad: _____ País: _____

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo: _____

Observaciones: _____

_____

_____

EDITORIAL TEXTO LTDA

Vol. 6, No. 1 VIDA Y PENSAMIENTO enero-junio, 1986

JUSTIFICACION Y JUSTICIA

Indice

Pág.

PRESENTACION 3

ARTICULOS

La viabilidad de Lutero hoy: Una perspectiva desde América Latina.
Roberto Hoeferkamp 5

Respuesta a la ponencia:
Un aporte anabautista. LaVerne Rutschman 14

Justificación y práctica de la justicia. Victorio Araya G. 17

Respuestas y reacciones a la ponencia:
Charles Mountain 26
Roberto Hoeferkamp 27

Justificación por la fe y teología de la liberación: una reflexión comparativa.
Gottfried Brakemeier 29

Justificación y justicia en parábola: Un sermón sobre Mt. 18.23-34.
Irene W. de Foulkes 39

El evangelio paulino de justificación por la fe: Conversación con José Porfirio Miranda. Jorge Pixley 43

Justificación y justicia en el testimonio de Isaías. Plutarco Bonilla A 57

***

El privilegio de sufrir con Cristo Mensaje Inaugural del Rector,
Dr. Mórtimer Arias 59

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Norman K. Gottwald, ed. The Bible and Liberation: Political and Social hermeneutics. *(Mortimer Arias)* 65

Sharon H. Ringe. Jesús y Liberation and the Biblical Jubilee. *(Mortimer Arias)* . 67

Gerd Theissen. Estudios de sociología del cristianismo primitivo.
(Ricardo Foulkes B.) 69

GENERALES

Programas de estudio, S.B.L 73
Catálogo Sebila 75

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9613

FOR LIBRARY USE ONLY